Zeitschrift
für
Philosophie
und
katholische Theologie.

In Verbindung mit den Herren:

Prof. Baltzer in Breslau, Prof. Biunde, Prof. Boner, Domcap. u. Präses Braun in Trier, Domcap. u. Prof. Brockmann in Münster, Regierungs- u. Schulrath Brüggemann in Coblenz, D. Brüggemann in Arnsberg, D. Elshoff in Bonn, Prof. Elvenich in Breslau, Prof. Esser in Münster, Subregens Gau in Köln, D. Hilgers in Bonn, D. Hock, Kaltenbaeck in Wien, Prof. Kaufmann in Bonn, Prof. Kreuser in Köln, D. Kruhl, D. Kutzen in Breslau, D. Lentzen in Köln, Prof. G. Müller in Trier, Domcap. München in Köln, Prof. Neuhaus in Münster, D. Pabst in Wien, D. Reber in Köln, Domcap. Regenbrecht in Posen, Domcap. u. Prof. Ritter in Breslau, Prof. Ritter in Bonn, Prof. Rosenbaum in Trier, Director Savels in Essen, Prof. Scholl in Trier, Prof. Schopen in Bonn, Prof. Schwann in Braunsberg, D. Smets in Nideggen, Director Soekeland in Coesfeld, Domprediger Eman. Veith in Wien, Domcap. u. Präses Weitz in Köln, Prof. Welter in Münster, D. Wüllner in Düsseldorf u. A.,

herausgegeben von

D. Achterfeldt, D. Braun, D. Scholz und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Sechszehntes Heft.

Köln, 1835.
Druck und Verlag von M. DuMont-Schauberg.

Wien, in der Carl Gerold'schen Buchhandlung.

Vorwort.

Diese Zeitschrift erscheint vierteljährig in Heften von 15—16 Bogen und enthält 1) Abhandlungen, und zwar a) rein-philosophische, insbesondere auch pädagogische; b) rein-theologische, sowohl aus dem Gebiete der eigentlichen Theologie, d. i. der Dogmatik und Moraltheologie, als auch aus den Hülfswissenschaften, d. i. aus der Exegese, Kirchengeschichte, Archäologie, Patristik; dann aus der Pastoraltheologie und Liturgik; c) philosophisch-theologische; d) kirchenrechtliche; e) insbesondere Abhandlungen, die sich auf den kirchlichen Zustand und die Geschichte der Erzdiözese Köln beziehen; 2) Recensionen über Werke des angegebenen Inhalts; 3) Antikritiken; 4) wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Selbstanzeigen und Recensionen, so wie Recensionen über Schriften von Mitarbeitern werden nicht aufgenommen; Antikritiken nur dann, wenn sie den Raum von vier Seiten nicht überschreiten. Angemessene Beiträge werden mit zehn Thalern preuß. Cour. pr. Druckbogen honorirt.

Bonn, 31. December 1835.

Die Redaction.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

B. Recensionen.

Umriß der empirischen Psychologie.

Für die oberen Classen der Gymnasien.

Wenn der Mensch Sprachen studirt hat, so weiß er eigentlich dadurch noch nichts, sondern er hat bloß die Fähigkeit erworben, sich durch Bücher oder mündlichen Unterricht zum Wissen nachhelfen zu lassen, und auch Andern, wenn er erst selbst etwas weiß, von seinem Wissen mitzutheilen. Der studirende Jüngling muß deßwegen seine Bildung mit dem Studium der Sprache anfangen; aber sobald er hiedurch nur die absolut erforderliche Vorbereitung zum Studium der Sachen erlangt hat, muß er das Sach-Studium damit verbinden — so kann man in Vergleich mit dem Sprachstudium, welches noch gar keine Sachkenntniß gibt, jedes andere Studium nennen. Am leichtesten lernen wir Sachen, die außer uns vorgehen oder früher schon vorgingen; und sie sind für das Kindes-Alter auch die anziehendsten. Man führt daher mit Recht die Kinder zuerst zur Geschichte — zur Natur- und Völkergeschichte: sie hören da gleichsam nur Neuigkeiten, wonach sie doch so begierig sind. Aber es würde schändlich sein, wenn auch der heran gewachsene Jüngling sich hierauf beschränken wollte, wenn auch er nur lernen wollte, was außer ihm ist und geschah, und wenn er nicht auch zugleich kennen lernte, was in ihm ist und geschieht; mit Einem Worte: wenn er nicht auch sich selbst kennen lernen wollte, sobald er dazu fähig geworden ist. — Aber auch hier müssen wir, wie sich von selbst versteht, wieder von dem Leichtesten erst anfangen, d. i. von der Aufdeckung dessen, was in uns ist und geschieht, und nicht von dem, was wir selbst sind. Der Schüler hat auch ja bei aller seiner bisherigen Erkenntniß über die

Sachen außer ihm nur noch bloß zu erkennen gesucht, daß da etwas sei und geschehe, ohne auch die Frage nur gemacht zu haben, was dieses an sich sei. Was die Dinge, die da sind und geschehen, an sich seien, woher sie seien, woher sie so und nicht anders seien, und eben so: was wir selbst eigentlich seien, woher wir seien, woher wir so seien, das sind die Fragen, welche die Philosophie zu beantworten hat, und die Erkenntniß dessen (die Philosophie selbst) ist das höchste natürliche menschliche Wissen, wozu Keiner je gelangen kann, weder in Ansehung der Dinge außer ihm, noch in Ansehung seiner selbst, wenn er nicht zuvor weiß, was in ihm ist und geschieht. Die Lehre nun über das, was in uns ist und geschieht, heißt Erfahrungs-Seelenlehre (empirische Psychologie). Doch soll die Erfahrungs-Seelenlehre nicht bloß lehren, was in uns ist und geschieht, wiewohl dieses ihr erstes Geschäft ist; sondern sie soll auch lehren, was das sei und wie es sich zu uns verhalte *), was in uns geschieht, in welcher Ordnung und nach welchen Gesetzen es geschehe; — jenes ist bloß ihr roher Anfang, dieses erhebt sie zu einer Wissenschaft und macht sie erst brauchbar für uns. Ich sage: die Erfahrungs-Seelenlehre soll lehren; ein Ausdruck, den man ja nicht mißverstehen darf. Das soll nicht heißen: daß Einer Jemanden erzähle, was in ihm geschieht, und was es sei und was für einen Antheil er daran habe, und in welcher Ordnung und nach welchen Gesetzen es geschehe, und daß er es dann auf das Wort des Lehrers glauben und in seinem Gedächtnisse behalten solle, — auf ähnliche Weise, wie man hört, oder etwa aus Büchern lies't, was ehedem in Griechenland geschehen, und nach welchen Gesetzen dieses Land regiert worden; — durch ein solches Studium der Psychologie würde ihr ganzer Zweck vereitelt werden. Man soll das in sich selbst beobachten, und soll es nicht von Andern lernen; selbst muß man

*) Ob wir z. B. es thätig hervorbringen oder es leidend aufnehmen und bestehen lassen.

es so wahr finden, ohne daß ein Anderer die Wahrheit verbürgt; man soll es dadurch wahr finden, daß man in sich bemerkt, daß es in uns geschehe und so beschaffen sei, und in solcher Ordnung und nach solchen Gesetzen geschehe: — die eigene Bemerkung, oder, wie man es nennt, die eigene Erfahrung, und nicht, wie etwa bei einer Geschichte, die Treue und der Glaube anderer Menschen, soll hier die Quelle sein, woraus man die Sache und ihre Wahrheit schöpfen soll. Wie wäre es auch, wenn ich von andern Menschen hören wollte, was in mir geschähe und wie es in mir geschähe? — Weil diese Wissenschaft Jeder aus seiner eigenen Erfahrung, und also gewiß aus Erfahrung überhaupt schöpfen soll, darum heißt sie Erfahrungs-Seelenlehre. — Daß sie Seelen- und nicht auch Körper-Lehre heißt, das zeigt an, daß nicht auch das, was in unserm Körper geschieht, sondern das allein, was im engsten Sinne in uns ist, hier erforscht werden solle: — unser Körper gehört noch zu der Außenwelt.

So wollen wir denn zur Sache selbst gehen und an uns zu beobachten suchen, was in uns geschehe und wie es geschehe. — Was wir zuerst und was wir zuletzt beobachten sollen, darüber können wir uns, weil wir die Gegenstände, die wir beobachten wollen, noch gar nicht kennen, hier beim Anfange keine Regel vorschreiben; sondern wir können vorerst nur unsere Aufmerksamkeit auf uns selbst richten, und fassen zuerst auf, was sich uns zuerst darbietet; wie der, welcher ohne den Zweck, etwas Bestimmtes zu sehen, aus dem Fenster sieht, das zuerst sieht, was sich seinem Auge zuerst und am auffallendsten darbietet.

Was wirst du denn gewahr, wenn du in dich selbst schauest? — Du schweigst, und du wirst in dieser Wissenschaft allzeit schweigen müssen, wenn du dich so fragst. Denn diese Frage ist so allgemein, daß sie deiner Aufmerksamkeit nicht nur keine bestimmte Richtung gibt — dieses ist hier beim Anfange, wie ich schon sagte, auch nicht möglich, und vollkommen wird

dieses in der Erfahrungs=Seelenlehre auch nirgends möglich sein, weil da überall der eigentliche Gegenstand, der durch die Erfahrung erkannt werden soll, vor der Erfahrung noch unbekannt ist, und weil er eben deßwegen beobachtet wird, um ihn kennen zu lernen —, sondern daß sie ihr so gut als gar keine Richtung gibt.

Wenn ich dich statt dessen aber frage: Was wirst du in dir gewahr, wenn du in dich selbst schauest, da, wo du den Ofen siehst — die Glocke hörst — das Holz fühlst — ꝛc.? so wirst du mir antworten können. Du wirst mir da antworten, und du selbst weißt, daß deine Antwort wahr sei, ohne daß ein Anderer dir die Wahrheit erst bezeugen dürfte; — du wirst mir antworten: „Ich werde in mir ein Sehen, und zwar das Sehen eines Solchen — ein Hören, und zwar das Hören eines Solchen — ein Fühlen, und zwar das Fühlen eines Solchen — ꝛc. gewahr." Du wirst auch noch antworten können: „Ich werde in mir gewahr, daß ich es sei, und kein Anderer, der dieses Sehen, dieses Hören, dieses Fühlen in sich hat; oder: daß es mein Sehen, Hören, Fühlen sei, und daß es nicht das Sehen, Hören, Fühlen eines Andern sei." Du wirst noch mehr antworten können: „Ich werde auch noch gewahr, daß dieses Sehen, Hören, Fühlen eben jetzt (zu dieser Zeit) in mir sei"; und hiedurch weißt du, daß es nicht das Sehen, Hören, Fühlen sei, welches du, ehe wir noch hier zusammen waren, auch nicht das, welches du gestern oder früher schon in dir hattest, als du dieselben Dinge wahrnahmest, und dessen du dich nun vielleicht erinnerst; dieses Sehen ꝛc. wird dir hiedurch zu einem aus deinem vielen Sehen ꝛc. ausgesonderten, besonderen Sehen ꝛc., und du kannst es nun als ein besonderes in dir wahrnehmen (anschauen), was du sonst nicht könntest.

Aber wirst du auch in dir gewahr, daß dieses Sehen, Hören, Fühlen im strengen Sinne des Wortes in dir, wie wir zu sagen pflegen, in deiner Seele und nicht vielleicht in deinem Körper sei oder vorgehe? Du wirst doch nicht

vergessen haben, daß wir hier kennen lernen wollen, was in unserm innersten Wesen (in der Seele), und nicht, was in unserm Körper vorgeht.... Du wirst dieses nicht, wenigstens nicht mit gleicher Gewißheit, in dir gewahr werden. Zwar sagen wir, und du wirst unmittelbar gewahr, daß es wahr sei (wie auch schon vorkam): ich sehe, ich höre ꝛc.; aber wer sagt uns, daß dieses Ich die Seele sei, zumal da wir noch nicht wissen, was die Seele eigentlich ist? Und wir können doch auch wohl sagen, und sagen es zuweilen wirklich: das Auge sieht — das Ohr hört — der Finger fühlt, und dies scheint sogar das Richtigere zu sein. Daß wenigstens das Auge nicht das Sehende, das Ohr nicht das Hörende, der Finger nicht das Fühlende in dir sei, sondern daß das Auge, das Ohr und der Finger höchstens nur Mittel oder Werkzeuge des Sehens, Hörens und Fühlens seien, das können wir, wenn auch nicht mit Gewißheit wahrnehmen, doch mit Gewißheit schließen: denn oft ist unser offenes Auge lange auf einen hinlänglich beleuchteten Gegenstand hingerichtet, unsere Aufmerksamkeit aber ist mit etwas Anderem beschäftiget, und dann sehen wir den Gegenstand nicht (dasselbe ist oft der Fall mit dem Hören und Fühlen); könnte dieses so sein, wenn das Auge das Sehende ꝛc. wäre? Wenn aber auch das Auge nicht das Sehende ist, kann denn nicht noch irgend ein anderer Theil des Körpers es sein? Wir können das aus demselben Grunde nicht annehmen, und es ist das auch sogar nicht einmal wahrscheinlich. Aber wenn der ganze Körper es wäre? Wenigstens müßte der ganze Körper dann aufmerken, und sein Aufmerken bald auf Dieses, bald auf Jenes richten können, — eine Bedingung, unter welcher auch das Auge das Sehende und das Ohr das Hörende sein könnte. Was ergibt sich hieraus? Dieses: daß dasjenige das Sehende und Hörende in uns sei, was da aufmerket und sein Aufmerken bald auf Dieses, bald auf Jenes richtet, je nachdem es Dieses oder Jenes sehen und hören will. Und eben dieses Aufmerkende, Strebende und Wollende in

uns ist es, was wir unser eigentliches Ich oder unsere Seele nennen. Ob dieses aber körperlich sei oder nicht, ob gar unser Körper es sei, oder ob ein Theil desselben, oder ob bald dieser, bald jener Theil desselben es sei, mit Einem Worte: was dieses Aufmerkende rc. an sich sei, das ist, wie ich früher schon sagte, was die Erfahrungs-Seelenlehre nicht zu entscheiden hat. Hier ist es genug für uns, zu wissen, und das wissen wir jetzt, daß das Aufmerkende, Strebende, Wollende in uns sehe, höre, fühle, und daß wir dieses die Seele heißen, und daß also das Sehen, Hören, Fühlen in der Seele sei — und daß das Nichtaufmerkende, Nichtstrebende, Nichtwollende in uns nicht sehe, nicht höre, nicht fühle, oder daß in diesem das Sehen, Hören und Fühlen nicht sei. Nun nennen wir uns aber Körper, in so fern wir nichtaufmerkend, nichtstrebend, nichtwollend sind.

So haben wir denn nun schon etwas erkannt, das in uns ist und geschieht, nämlich Sehen, Hören, Fühlen, und wir haben dies dadurch erkannt, daß wir es in uns wahrnehmen. Auf gleiche Weise können wir durch Wahrnehmung inne werden, daß Riechen und Schmecken etwas in uns sei — oder, wie man zu sagen pflegt, Zustände in uns seien; wie auch, daß das vorher erwähnte Aufmerken, Streben, Wollen, imgleichen Freude, Traurigkeit rc. rc. Zustände in uns seien.

Die Wahrnehmung oder das unmittelbare Bewußtsein, wodurch wir, wie wir gesehen haben, diese Zustände in uns inne werden, nennen wir innere Wahrnehmung, im Gegensatze zu einer äußern Wahrnehmung, die sich auf Gegenstände außer uns bezieht. Das Vermögen, welches unsere Seele dafür hat, heißt das innere Wahrnehmungs-Vermögen, und die Zustände in uns, die wir wahrnehmen, heißen innere Objecte.

Ich sagte, wir hätten nun schon etwas erkannt, das in uns sei und geschehe, nämlich Sehen, Hören, Fühlen, und ich wies noch mehre Zustände in uns an, die wir auf dieselbe Weise und eben so leicht erkennen könnten; und du

warest mit diesem Resultate aus unserer bisherigen Beobachtung zufrieden; du wirst also, wie ich nicht anders denke, es auch richtig gefunden haben. So sage mir denn nun einmal: was ist Sehen? — Oder, wenn du dieses auch nicht sogleich hersagen kannst, so sage mir wenigstens: wie ist der Zustand Sehen in dir beschaffen, oder, was geht in dir vor, wenn du siehst — was thust oder leidest du dann? — Du weißt also noch nicht, was Sehen sei, weißt auch noch keine Eigenschaft desselben anzugeben, noch weißt du mir zu sagen, was in dir vorgehe, wenn du siehst; könntest du nun doch wohl glauben, du hättest diesen Zustand deiner selbst schon erkannt? hat man wohl etwas erkannt, wovon man weder anzugeben weiß, was oder wie es sei, noch, aus welchen Theilen es bestehe? Gewiß nicht. Du hast also den Zustand Sehen in dir noch nicht erkannt, was dir das Resultat unserer vorigen Beobachtung, wenn du nicht vorsichtig bist, leicht zu sagen scheinen könnte. Und wenn du dich über den Zustand Hören — Fühlen — und über die andern da genannten Zustände auf gleiche Weise untersuchest, so wirst du finden, daß du sie eben wenig erkannt habest; daß also das ganze Resultat, welches du mit mir aus der obigen Beobachtung zogest, irrig sei, wenn du es in diesem Sinne nimmst. — Aber was hast du denn durch die bisherige Beobachtung erkannt? dein Sehen — Hören — rc. hast du dadurch nicht erkannt. Du hast aber doch etwas in dir wahrgenommen; was ist denn das? Ich nahm wahr, daß da, wo ich sage: „ich sehe den Ofen — ich höre die Glocke", ein Zustand in mir sei, der sonst nicht in mir ist, oder vielmehr: daß ich da in einem Zustande sei, worin ich sonst nicht bin; und ich weiß, weil ich oft, wo ich in diesem Zustande war, von andern Leuten den Namen desselben gehört habe, daß man diesen Zustand Sehen — Hören nenne. Also einen sonst nicht, wenigstens nicht allzeit, vorhandenen Zustand deiner selbst hast du wahrgenommen; und von diesem Zustande deiner selbst kennest du anderswoher

den Namen; aber du kennest nichts Anderes von ihm, weder durch deine bisherige Wahrnehmung desselben, noch auch anderswoher. Oder ist es anders? Nicht anders. Wenn du also hier den Zustand selbst schon erkannt zu haben glaubtest, so würdest du in den so schädlichen als gewöhnlichen Fehler der Menschen verfallen, daß sie den bloßen Namen der Sache schon für eine Kenntniß derselben nehmen. — Hüte dich davor, besonders in der Psychologie.

So mußt du denn nun, wo du nur allein noch wahrgenommen hast, daß' du dich zuweilen in einem Zustande befindest, den man Sehen — Hören — u. s. w. nennet — welche innere Wahrnehmung in der empirischen Psychol. überall das Erste ist —, wo du aber über diese deine innern Zustände selbst noch gar nichts weißt, weder was und wie sie seien, noch was in dir vorgehe, da, wo du dich in einem solchen Zustande befindest, — so mußt du denn nun, sage ich, diese Zustände selbst, und was für einen Antheil du an ihrem Dasein in dir habest, zu erkennen suchen. Wenn wir auch dieses erkennen, dann sind wir erst Psychologen; und daß wir diese Erkenntniß suchen, dazu muß schon die gemachte Bemerkung (oder: die Wahrnehmung), daß so etwas in uns sei und geschehe, uns antreiben; denn wer ist gern zufrieden mit dem elenden Stückwerke eines Wissens, „es sei da ein Etwas in ihm oder außer ihm, das man mit dem oder dem Namen nenne"? — Wie sollen wir es aber anfangen, daß wir diese Zustände selbst kennen lernen? Oder 1) wo sollen wir Kenntniß über diese Zustände suchen? Doch bei dem, der diese Zustände hat, also ein Jeder in sich selbst — in seiner Seele: denn diese sieht, hört u. s. w., wie wir oben schon erkannt haben, oder, w. d. i., sie hat der Zustand des Sehens, Hörens rc. 2) Wie sollen wir, oder, w. d. i., wie soll die Seele selbst es gewahr werden, was sie eigentlich habe, wo sie diese Zustände in sich hat? Offenbar wieder durch die innere Wahrnehmung oder, w. d. i., durch die innere Bemerkung dessen, was da in ihr ist und geschieht,

oder, w. d. i., durch das unmittelbare Bewußtsein dessen; denn um sich selbst weiß ja die Seele oder das Ich unmittelbar. Es ist deßwegen, wie im Eingange schon gesagt wurde, in der empir. Psychol. überall die innere Wahrnehmung oder das unmittelbare Bewußtsein es, wodurch wir erkennen. Wir müssen also für diesen unsern Zweck wieder zur innern Wahrnehmung zurückkehren, müssen uns wieder selbst beobachten, und fassen auf, was wir dann inne werden — was wir da nicht inne werden, das können wir als emp. Psychologen nicht wissen —. Aber sollen wir denn nun auf alle die in uns wahrgenommenen Zustände, auf das Sehen — Hören — u. s. w., auf einmal unsere Beobachtung richten? Das ist nicht möglich; und wenn es auch möglich wäre, so würde doch da Alles durch einander wahrgenommen werden, und wir würden keinen der Zustände kennen lernen. Also müssen wir den einen nach dem andern beobachten. Wir wollen hier in dem ersten Ueberblicke der Psychologie bloß den Zustand Sehen erst beobachten, und auch von diesem nur das erst auffassen, was sich als das Vorzüglichste und Auffallendste in uns zeigt. Aber können wir Sehen überhaupt in uns beobachten? Siehst du je überhaupt, oder siehst du immer etwas Besonderes, z. B. den Ofen, die Rechentafel, die Wand rc.? Es ist also immer ein besonderes Sehen in dir, und nie ein allgemeines. Du kannst daher auch jedes Mal nur ein besonderes Sehen in dir beobachten; wenn du aber eines kennen gelernt hast, so wird es dir, wenn du, von dieser Kenntniß geleitet, ein anderes und abermal ein anderes beobachtest, leicht sein, an jedem andern dieselben Stücke zu entdecken, und so inne zu werden, daß bei jedem Sehen dasselbe in dir geschehe.

Also: was ist oder geschieht in dir, wenn du den Ofen siehst? Es steht dann ein Bild vor deiner Seele, oder, wie man dieses nennt, es wird dir (deiner Seele) dann ein Bild vorgestellt, und zwar wird es dir durch das Gesicht

vorgestellt, das mehre Seitenflächen von verschiedener Größe hat, die zusammenstoßen und so Winkel und Ecken bilden, das über und über schwarz gefärbt ist, und das außer dir da steht und da ungefähr die Ausdehnung hat oder einen so großen Raum einnimmt, und in dem Verhältnisse zu andern Gegenständen des Raumes sich befindet, z. B. vor der Wand steht. Ist es nicht so? Es ist so. Ist dieses alles, was in dir vorgeht, wo du den Ofen siehst? Ich nehme dieses Bild auch wahr, und nehme es gerade so und unter solchen Verhältnissen außer mir wahr — oder, w. d. i.: ich habe das unmittelbare Bewußtsein des Bildes und gerade eines solchen und unter solchen äußern Verhältnissen existirenden Bildes. Also ist außer dem dir vorgestellten Bilde auch noch eine Wahrnehmung oder ein unmittelbares Bewußtsein des vorgestellten Bildes in dir. Ist noch mehr da? Etwas Anderes bemerke ich nicht. So würden denn diese beiden Stücke, oder vielleicht das erste allein schon (das zweite kann ohne das erste nicht sein), dein Sehen des Ofens ausmachen. Beide zusammen machen es aus: denn wo ich sehe, weiß ich von etwas außer mir; wo mir aber bloß ein solches Bild vorgestellt würde, ohne daß ich dasselbe gewahr würde, da würde ich dadurch noch von nichts wissen; durch die Wahrnehmung desselben aber gelange ich eben zu einem Wissen von etwas außer mir, und zwar gerade zu dem, welches ich meine, wo ich sage: „ich sehe den Ofen". — Dein Sehen des Ofens besteht also aus diesen beiden Stücken: aus der Vorstellung eines solchen äußern Bildes, und aus der Wahrnehmung oder dem unmittelbaren Bewußtsein des dir vorgestellten äußern Bildes; und diese Wahrnehmung erst ist dein Sehen des Ofens — du weißt dadurch erst von dem außer dir erscheinenden Bilde (von dem Ofen) —, erkennst dadurch den Ofen, wie man es allgemein nennt: das äußere Object. Wenn du dein Sehen eines andern Gegenstandes beobachtest, so wirst du da jedes Mal dieselben Stücke und

überhaupt Alles auf dieselbe Weise finden, und das nicht nur bei deinem Sehen allein, sondern auch bei dem Hören, Fühlen, Riechen und Schmecken; — wir wollen darüber ein anderes Mal uns beobachten.

Jetzt weißt du, was in dir geschieht, wo du den Ofen siehst; weißt du aber auch schon, ob das von dir geschehe, d. i., ob du sehest, oder ob in dir bloß gesehen werde? Ich sehe: denn in der Wahrnehmung des vorgestellten Bildes bin ich das Wahrnehmende — das Thuende; die Vorstellung des Bildes aber scheint mir geliefert zu werden, und ich scheine sie bloß aufzunehmen. In der Folge wirst du bei einer nähern Untersuchung des Einzelnen erkennen, daß du auch die Vorstellung des Bildes selbst erzeugest, und daß dir bloß die Bestandtheile des Bildes (das Material) geliefert werden, aber auf eine solche Weise geliefert werden, daß du (dein Vorstellungsvermögen) dadurch angewiesen werdest, gerade ein solches und kein anderes Bild daraus zusammen zu setzen: für jetzt mag es bei deiner gegebenen Antwort bleiben. Wodurch erkennst du aber, daß dein Sehen des Ofens aus den genannten beiden Theilen bestehe, nämlich aus der Vorstellung dieses äußern Objectes und aus der Wahrnehmung desselben, und dadurch vollendet werde, und daß du den gesagten Antheil daran habest? Dadurch, daß ich da, wo ich den Ofen sehe, die Vorstellung eines solchen äußern Bildes und die Wahrnehmung dieses mir vorgestellten Bildes, und diesen meinen Antheil daran in mir wahrnehme, und nichts Anderes wahrnehme. Von dem dir vorgestellten, außer dir erscheinenden Bilde (von dem äußern Objecte) — dem Ofen —, weißt du also durch die Wahrnehmung oder durch das unmittelbare Bewußtsein des äußern Objectes, das heißt: „durch das Sehen" —; und von deinem Sehen oder von deiner äußern Wahrnehmung (diese Wahrnehmung heißt äußere, weil sie unmittelbares Bewußtsein eines äußern Objectes oder eines außer dir erscheinenden Bildes ist)

weißt du durch innere Wahrnehmung oder durch unmittelbares Bewußtsein der Sache in dir. Würdest du nun auch noch durch dein Sehen von dem Ofen wissen oder überhaupt durch die äußere Wahrnehmung von dem äußern dir vorgestellten Objecte wissen, wenn du nicht auch durch die innere Wahrnehmung wieder von deinem Sehen, d. i. von der äußern Wahrnehmung, wüßtest? oder, w. d. i., würdest du noch den Ofen sehen, wenn du nicht auch wüßtest, daß du ihn sähest? Ohne Zweifel. — Behalte dieses sorgfältig: denn große Philosophen haben sich hieran versehen, und sind dadurch zu den schädlichsten Irrthümern verleitet worden.

Wenn es nothwendig scheint, so können hier noch ausdrücklich die Erklärungen: von äußerer Wahrnehmung oder Anschauung, und von dem Vermögen dafür — wie auch von äußerm Objecte, vorgelegt, und gegen die inneren, welche oben vorkamen, verglichen werden. Besonders kann dabei bemerkt werden, daß das Wort Wahrnehmung ein Gattungsname sei — als solcher steht es, wo man Empfindung erklärt, sie sei Wahrnehmung einer in uns entstandenen Veränderung —, daß man aber bei den Arten: äußerer und innerer Wahrnehmung, nimmer die Wahrnehmung einer innern oder äußern Veränderung überhaupt denke, sondern daß man damit allzeit die Wahrnehmung eines uns vorgestellten Bildes (Objectes), welches in uns oder außer uns erscheint und worauf wir hinschauen können, meine; denn äußere und innere Wahrnehmung ist eine verkürzte Redensart für Wahrnehmung äußerer und innerer Objecte. Daher geschehen diese Arten von Wahrnehmung auch nur durch (äußere oder innere) Anschauung. Hier kann auch das Wort „anschauen, und Anschauung" erklärt werden, und zwar so, daß es grammatisch betrachtet wird, und so als wirklich vorkommend in dem äußern Erkennen (nämlich zwischen der Vorstellung des Objectes und der Wahrnehmung, und zwar als das Mittel vorkommend, wodurch wahrgenommen wird,) gezeigt wird. Auch kann es hier versucht werden, dieses Wort kennbar zu machen, oder vielmehr, dieselbe Natur desselben noch nachzuweisen, wo es innere Anschauung ist, was früher gar nicht geschehen kann.

So hast du denn nun drei Sehen — denn wie mit deinem Sehen des Ofens, so ist es mit allem Sehen — kennen gelernt. Du kennst die Bestandtheile desselben, und weißt auch, daß diese Handlungen von dir und nicht Leidenheiten in dir sind; wenigstens weißt du das von dem Bestandtheile, wodurch es erst ein Sehen wird, von deiner Wahrnehmung des dir vorgestellten äußern Bildes (oder: äußern Objectes). Wenn ich es verlangte, so würdest du mir jetzt auch eine Erklärung von Sehen geben können, und du würdest von ihrer Richtigkeit aus der vorigen Beobachtung deiner selbst gewiß sein. Du könntest daher leicht glauben, deinen Zustand Sehen nun vollständig erkannt zu haben, und zur Untersuchung eines andern Zustandes in dir, z. B. zur Untersuchung des Zustandes Hören, übergehen zu dürfen; und wirklich würde diese Meinung nicht ohne Grund sein: denn so fern das Sehen Zustand in dir ist, hast du es wirklich ziemlich vollständig und vor der Hand vollständig genug erkannt. Wenn du aber deßwegen die erworbene Erkenntniß über dein Sehen auch für vollständig genug hieltest, so würdest du sehr irren; denn das Sehen ist nicht bloß Zustand in dir, sondern es ist selbst auch Erkennen: — erkennest du nicht den Ofen, wo du ihn siehst? — Du hast es also noch nicht ganz erkannt, wo du bloß das Verhältniß desselben zu dir erkannt hast, sondern als Erkennen hat es auch noch ein Verhältniß zu dem dadurch erkannten Objecte; auch dieses Verhältniß mußt du kennen, um es vollständig erkannt zu haben. Nun haben wir aber dieses Verhältniß des Sehens oder, w. d. i., das Sehen rc. als Erkennen noch gar nicht untersucht; sondern in dieser Hinsicht haben wir durch die vorige Untersuchung darüber bloß gelernt, daß es auch Erkennen sei und dein Erkennen sei. — Das jetzt.

Was erkennest du denn, wo du den Ofen siehst? Den Ofen. Ofen ist ein bloßer Name; du würdest dich also richtiger ausdrücken, wenn du sagtest: ich erkenne das, was wir

Ofen nennen, — nicht wahr? Es ist so. Und was ist denn das? Es ist das oben schon beschriebene, außer mir erscheinende Bild (das äußere Object), welches mir da durchs Gesicht vorgestellt wird. Und warum sagst du, daß du dieses erkennest? Weil ich dieses wahrnehme, oder weil ich mir dessen unmittelbar bewußt bin, und weil das Wahrnehmen oder das unmittelbare Bewußtsein das Erkennen ist. Und daß du dieses wahrnimmst, weißt du dadurch, daß du dein Wahrnehmen wieder wahrnimmst, oder das weißt du durch ein zweites unmittelbares Bewußtsein, welches ein Bewußtsein von deinem Bewußtsein des äußern Objectes ist. So ist es; durch dieses zweite unmittelbare Bewußtsein weiß ich, daß ich das äußere Bild erkenne, welches mir da durchs Gesicht vorgestellt wird, und welches mit einem eignen Namen Ofen genannt wird. — Kannst du nun durch dein Sehen auch wohl mehr erkennen, als das dir durchs Gesicht vorgestellte Bild enthält? Das ist nicht möglich: nehme ich ja nichts wahr, als dieses Bild allein! Es würde sich sonach ausmachen lassen, was du durch dein Sehen — in unserm Beispiele: durch dein Sehen des Ofens — alles erkennest oder doch wenigstens erkennen könnest, und was du dadurch nicht erkennen könnest und also dadurch auch nicht erkennest. Allerdings: — man darf nur einzeln vorlegen, was das durchs Gesicht uns vorgestellte Bild enthält, und es ist ausgemacht. — So sage mir denn, was das Bild enthält, welches du den Ofen nennst. Es enthält mehre vor mir ausgebreitete Flächen von verschiedener Größe, wovon einige vier, andere noch mehr Seiten haben, und wovon einige recht-, andere schiefwinkelig sind; die Seiten dieser Flächen begegnen sich, aber in verschiedenen Richtungen, und dadurch bekommt das Ganze außer den Winkeln und Ecken, die jede Fläche für sich schon hat, noch neue Ecken und Winkel; auch hat das Ganze, d. i. das aus den besondern Flächen Zusammengesetzte, eine gewisse Größe, oder nimmt einen gewissen Raum ein, aber nicht, wie jede besondere Fläche, bloß

nach Länge und Breite, sondern auch nach Tiefe, wie das zum Vorscheine kommt, wenn mein Auge von der einen Fläche auf die andere hinüber und so herum wandert; und endlich ist es über und über schwarz gefärbt. — Du unterscheidest sehr Vieles an dem Bilde; wir wollen sehen, ob wir das nicht auf Wenigeres zurückführen können. Wenn du sagst: das Bild enthält mehre ausgebreitete Flächen — willst du damit etwas Anderes sagen, als: es enthält eine Ausdehnung, oder dafür: es ist ausgedehnt, nach Länge und Breite, und es ist dieses mehrmals oder von mehren Seiten? Nichts Anderes. Und wenn du von der verschiedenen Größe dieser Flächen sprichst, meinest du dann nicht bloß eine der Größe nach verschiedene Ausdehnung? Auch das. Und wenn du nachher an dem Ganzen nicht bloß eine Größe nach Länge und Breite, sondern auch nach Tiefe unterscheidest, meinst du dann nicht bloß, das Ganze hätte eine Ausdehnung nach allen drei Richtungen zugleich? Nichts Anderes. In allem diesem enthielte also das Bild nur allein noch Ausdehnung. Und wenn du ferner des Zusammenstoßens der Flächen und der dadurch entstehenden Ecken und Winkel erwähntest, wie auch, wo du von den Ecken und Winkeln der einzelnen Flächen sprachest, dachtest du da etwas Anderes, als was man mit dem allgemeinen Namen Form — Form der einzelnen Flächen und Form des Ganzen — nennt? Das alles ist Form und nichts Anderes. Und zu diesem setztest du nur allein noch die Farbe hinzu, indem du sagtest, das Ganze sei über und über schwarz gefärbt. Was enthielte sonach das dir durchs Gesicht vorgestellte Bild? oder was wird dir also durchs Gesicht vorgestellt, wo dir der Ofen vorgestellt wird? Nichts, als Ausdehnung, Form und Farbe. Wenn du nun wirklich, wie du oben doch eingesehen hast, durch dein Sehen nichts erkennest, und auch nicht erkennen kannst, als was das durchs Gesicht dir vorgestellte Bild enthält: so erkennest du durch dein Sehen des Ofens nichts als, solche Aus=

dehnungen, solche Formen und schwarze Farbe. Sind aber Ausdehnungen (nimm nur alle möglichen: die nach Länge, Breite und Tiefe, und nimm nur jede in beliebiger Größe) und Formen (denke nur wieder, welche und wie viele du willst,) und Farbe (was für eine, oder wie verschiedene es auch sein sollen), sind diese drei Stücke, wenn sie, wie auch immer, verbunden werden, ein Ofen? Nein. Erkennest du also durch dein Sehen den Ofen — oder, w. d. i., nimmst du den Ofen wahr, was du vorher so ohne Bedenken behauptetest? Hiernach muß ich gestehen, daß ich den Ofen nicht sehe; — aber ich sehe ihn doch. Du siehst ihn doch? So müßte denn das Bild, welches dir durchs Gesicht vorgestellt wird, entweder noch mehr enthalten, als du angegeben hast, oder du müßtest mehr wahrnehmen, als dieses Bild enthält: welches von Beiden soll wahr sein? Das Erste: das Bild enthält nicht nur Flächen, d. h. Ausdehnungen nach Länge und Breite, sondern diese Flächen sind eiserne Platten, oder eiserne Körper — und dadurch wird es das, was wir Ofen nennen. Freilich würde das Bild dadurch zu dem so genannten Ofen werden; aber woher weißt du, daß die Flächen eben so viele eiserne Körper seien? Dieses müßtest du doch wahrnehmen; oder kannst du es auf einem andern Wege inne werden? Gewiß müßte ich es wahrnehmen; ein anderer Weg ist nicht da. Und dann müßten dir diese eisernen Körper doch auch durchs Gesicht vorgestellt werden; oder kannst du mehr wahrnehmen, als das dir vorgestellte Bild enthält? Ich habe eingesehen, daß das nicht möglich sei. Willst du denn nun behaupten, daß dir außer der Ausdehnung, Form und Farbe auch noch das Eisen durchs Gesicht vorgestellt werde? Ich sehe mich genöthigt, dieses zu behaupten; und doch —. Und doch — kannst du es nicht. Vielleicht kannst du es aber deßwegen nicht, weil du gerade Eisen denkest, und weil dieses bloß ein Name ist, den die Sprache mit der besondern Materie verbindet, und der uns nicht durch das Gesicht geliefert wer-

den kann, sondern von Sprachkundigen erlernt werden muß; denke also statt des Eisens lieber Materie überhaupt— könnte ja auch der Ofen wohl von einer andern Materie sein —, und frage dich dann, ob dir da auch eine Materie durchs Gesicht vorgestellt werde. Ich finde das eben wenig, so lange ich den Ofen bloß besehe. So lange du ihn bloß besiehst? Auf welchem andern Wege glaubst du denn, daß du die Materie finden würdest? Wenn ich ihn betastete; — und so glaube ich die Erklärung gefunden zu haben: man hat durchs Tasten gefunden, daß da ein Etwas (eine Materie) und ein solches Etwas sei, wo uns durchs Gesicht bloß eine solche Ausdehnung, eine solche Form und eine solche Farbe vorgestellt wird, und nun verbindet man, ohne es selbst zu bemerken, die früher wahrgenommene Vorstellung des Tastsinnes mit der jetzigen Gesichtsvorstellung, und so entsteht uns die Vorstellung des eigentlichen Ofens. Wir müssen das untersuchen. — Weißt du, wie der Ofen anzutasten sein würde? sonst mußt du hingehen und versuchen es. Ich habe ihn oft angetastet. Was fandest du denn da? Ich fand eine Oberfläche (eine Ausdehnung), wie durchs Gesicht; und ich fand diese Oberfläche fest — hart — hier und da auch uneben und rauh; und hätte ich die einzelnen Platten aus einander gelöset und sie zu heben versucht, so würde ich sie auch schwer gefunden haben. Aber fandest du auch ein ausgedehntes, festes, hartes, unebenes, rauhes, schweres Etwas — eine Materie? Ich habe dies zu voreilig behauptet — ich finde die Materie hier so wenig, als durchs Gesicht. Daß du die Materie des Ofens aber auch durch das Gehör, durch den Geruch und durch den Geschmack nicht finden würdest, das wirst du, ohne es erst untersuchen zu dürfen, schon annehmen; oder solltest du darüber noch unentschieden sein, so kannst du dich auch bald durch den Versuch selbst davon überzeugen. Und außer dem Gesichts- und Tastsinne haben wir nur allein den Gehörs-, Geruchs- und Geschmackssinn noch, wodurch

uns äußere Objecte vorgestellt werden können; wie du dich durch fortgesetzte psychologische Untersuchungen immer mehr überzeugen wirst, wenn du dir nämlich wieder und wieder bewußt werden wirst, daß du Vorstellungen von äußern Objecten wahrnimmst, die durch diese fünf Sinne in dir entstanden, wenn du dir aber niemals bewußt werden wirst, daß du auch solche äußere Vorstellungen wahrnehmest, die dir durch einen andern Sinn geliefert wären. Folge hieraus ist, daß dir die Materie des Ofens — und dasselbe wird sich zeigen, wenn wir andere Gesichts-Objecte, und auch, wenn wir die Objecte der andern vier Sinne in dieser Hinsicht untersuchen werden, — gar nicht vorgestellt werde und daß du sie also auch gar nicht wahrnehmest. Ich kann dir nicht widersprechen; denn ich selbst habe dies schon geschlossen, sobald ich eingesehen hatte, daß mir die Materie des Ofens eben wenig durch den Tastsinn, als durch den Gesichtssinn vorgestellt wird. Uebereile dich nicht! Ein Mittel haben wir noch nicht versucht: du kannst ja die Oberfläche durchbrechen; vielleicht findest du dann hinter derselben die Materie, sei es nun, daß sie dir da durchs Gesicht oder durch den Tastsinn vorgestellt werde. Ich würde dann zwei neue Flächen haben, und würde diese durchs Gesicht und durchs Tasten finden, wie die vorigen; aber ich würde nichts mehr finden: — ich muß bei meinem Schlusse bleiben.

Du wirst also auch einräumen müssen, daß du von der Materie des Ofens nichts wissen könnest, weil du selbst sie nicht wahrnimmst, und weil auch andere Menschen (denn diese werden doch wohl dasselbe Vorstellungs- und Wahrnehmungsvermögen haben) sie nicht wahrnehmen, und weil sie dir also auch keine Nachricht darüber gegeben haben können. Ich räume ein, daß ich sie nicht wahrnehme, und glaube auch, daß andere Menschen sie nicht wahrnehmen; aber ich räume gar nicht ein, daß ich von ihr nichts wisse — ich weiß, daß ich von ihr wisse, und daß eben durch dieses Wissen meine äußere Wahrnehmung erst zu der Erkenntniß

des Ofens werde; eine Erkenntniß, die ich allerdings habe und die ich nicht haben würde ohne jenes Wissen von der Materie —; aber ich vermag nicht anzugeben, wie ich zu diesem Wissen gelange. Du mußt also behaupten, daß du noch auf anderm Wege zum Wissen von Gegenständen gelangest, als durch die Wahrnehmung des dir vorgestellten Objectes, und daß du in diesem andern Wege sogar etwas wissest, das du mit der Wahrnehmung nicht erweisen könnest, — d. h., daß du noch ein höheres Erkenntnißvermögen besitzest, als das Wahrnehmungsvermögen; und endlich, daß dieses Wissen der Wahrnehmung hinzukomme, damit sie die Erkenntniß des Objectes — oder, um bei unserm Beispiele zu bleiben, des Ofens — werde, womit wir nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns das Object wirklich erkennen. Ich muß dieses behaupten, und ich kann das Dasein dieses höheren Erkenntnißvermögens in mir nicht bezweifeln, wiewohl ich es noch nicht kenne. Sonderbar! du behauptest darüber und kennst es nicht? Was ich darüber behaupte, das kenne ich. Ich behaupte nur, daß ein Erkenntnißvermögen in mir da sei, wodurch ich von der Materie wisse, und daß dieses Erkenntnißvermögen verschieden sei vom Wahrnehmungsvermögen, als wodurch ich, wenn es sich auf die Gesichtsvorstellung verwendet, bloß Ausdehnung, Form und Farbe, und wenn es sich auf die Vorstellungen des Tastsinnes verwendet, bloß Festigkeit, Rauhigkeit, Glätte, Unebenheit rc., aber nimmer ein Etwas, das so ist — wie wir es nannten: nimmer eine Materie —, inne werde; und endlich, daß dieses höhere Erkenntnißvermögen — du nanntest es ein höheres, als das Wahrnehmungsvermögen, weil es Gegenstände erkennen müßte, die das Wahrnehmungsvermögen nicht erreichen kann, — dem Wahrnehmungsvermögen beiwirken müsse, um mir die Erkenntniß der äußern Objecte zu geben, die ich wirklich in mir gewahr werde. Nur diese drei Stücke behaupte ich darüber; und diese weiß ich, und weiß sie daher,

weil ich die Erkenntniß der äußern Objecte, die ich habe, nicht haben könnte, wenn sie nicht wahr wären; denn wenn ich den Ofen sehe, so erkenne ich nicht nur Ausdehnung, Form und Farbe, sondern ich erkenne auch, daß da ein Etwas sei, welches die Ausdehnung, Form und Farbe hat.

Wenn du also das Dasein dieses höheren Erkenntnißvermögens in dir weißt, und wenn du auch die Erkenntniß, welche es dir gibt, d. i., wenn du auch seine Wirkung kennest: so möchte ich von dir hören, warum du es doch noch nicht zu kennen glaubest. Willst du etwa wissen, was dieses höhere Erkenntnißvermögen an und für sich sei? Das nicht: denn ich habe noch nicht vergessen, daß du im Eingange zu unserm psychologischen Studium sagtest, dieses gehöre gar nicht in die Erfahrungs-Seelenlehre. Aber was glaubst du denn noch darüber wissen zu müssen, um es zu kennen? Es wird mir schwer, deine Frage zu beantworten; denn ich fühle es mehr, daß meiner Erkenntniß, die ich über dieses Vermögen meiner Seele habe, etwas fehle, als daß ich klar sähe, was ihr fehlt: ich will es aber doch versuchen, dieses mein Gefühl, so gut ich kann, dir vorzulegen. Wie wir vorher über die Erkenntniß sprachen, die das äußere Wahrnehmungsvermögen über den Ofen liefert, da kannte ich meine Erkenntniß, und kannte das Erkenntnißvermögen meiner Seele, welches sie wirkte. Ich nahm nämlich meine äußere Wahrnehmung in dem Augenblicke, wo sie geschah, wieder innerlich wahr, wurde mir derselben unmittelbar bewußt; ich schauete sie selbst wieder an und erkannte dadurch, daß sie gerade Wahrnehmung einer Vorstellung oder eines mir vorgestellten Objectes, und nicht etwas Anderes sei; oder wenn dir dieses klarer ist: ich erkannte dadurch, daß ich eine vorhandene Sinnen-Vorstellung bemerkte oder ergriff, und daß eben hierin mein Erkennen bestand; und so kannte ich die Erkenntniß selbst als Wahrnehmung, und kannte darum auch das Seelenvermögen, welches diese Erkenntniß mir gab, als Wahrnehmungsvermögen. Hier kenne ich aber weder die Er-

kenntniß, die ich habe, noch das erkennende Vermögen; was ich darüber weiß, ist bloß negativ, nämlich: daß die Erkenntniß nicht Wahrnehmung, und das Erkenntnißvermögen nicht Wahrnehmungsvermögen sei. Noch mehr: bei der äußern Wahrnehmung sah ich auch, wie ich zu der Erkenntniß gelangte. Es lieferte mir nämlich in unserm Beispiele der Gesichtssinn die Vorstellung des Objectes, und diese bemerkte ich, ohne daß noch ferner etwas dazwischen gekommen wäre, unmittelbar; hier aber sehe ich weder, ob etwas vorhergehe, das diese Erkenntniß bedinge oder möglich mache, oder veranlasse, noch, wenn es ist, was dieses sei. Und endlich muß ich auch gestehen, daß ich selbst mit der Erkenntniß, die ich über dieses höhere Erkenntnißvermögen und über dessen Erkenntniß wirklich habe, nicht ganz zufrieden bin. So weiß ich zwar, daß es dem Wahrnehmungsvermögen beiwirke, oder daß es der Wahrnehmungserkenntniß eine Erkenntniß hinzuthue und so diese erst zu der Erkenntniß des äußern Objectes erhebe, die ich wirklich habe, und weiß daher, daß es in mir sei und wirke; aber ich schließe dieses bloß daraus, daß ich seine beiwirkende Erkenntniß in mir vorfinde; auf der That selbst, wo es diese Erkenntniß hervorbringt, betreffe ich es nicht. Daß ich also auch nicht wisse, wo und wie es in die Wirkung des Wahrnehmungsvermögens eingreife oder sich daran schließe, das ist hieraus von selbst offenbar. Dieses ist alles, was ich dir darüber sagen kann, warum ich jenes höhere Erkenntnißvermögen in mir noch nicht zu kennen glaube. Ich verstehe dich vollkommen. Du bist deßwegen mit deiner Erkenntniß, welche du über jenes höhere Erkenntnißvermögen hast, nicht zufrieden, weil du

1) seine Wirkung, d. i. sein Erkennen, nur noch bloß in Ansehung des Gegenstandes kennest, oder, w. d. i., weil du über die Wirkung dieses Erkenntnißvermögens nichts weißt, als: „Es gibt mir die Erkenntniß," daß da, wo ich Ausdehnung, Form und Farbe anschaue und wahrnehme, auch eine Materie oder ein Etwas sei, das die Ausdehnung,

Form und Farbe habe"; und weil du nicht auch die Natur und Beschaffenheit dieses seines Erkennens selbst kennest, ob es nämlich auch ein unmittelbares Bemerken oder Ergreifen der Materie sei, wie die Wahrnehmung ein unmittelbares Bemerken der Sinnenvorstellung ist, oder ob es etwas Anderes sei, und welches. — Und weil du

2) nicht weißt, wie das Erkennen durch dieses Vermögen in dir zugehe, wodurch nämlich das Vermögen in Thätigkeit gesetzt werde, und wie es, wenn es darein gesetzt ist, die Erkenntniß selbst hervorbringe; — das Wahrnehmungsvermögen wurde durch die ihm dargebotene Vorstellung in Thätigkeit gesetzt, und ergriff dann diese Vorstellung, ohne daß noch etwas Anderes dazwischen getreten wäre, aus eigener Macht unmittelbar. — Und weil du

3) nicht den Act des Erkennens durch dieses Vermögen in dir (innerlich) anschauest und wahrnimmst, wie du die äußere Wahrnehmung (innerlich) anschautest und wahrnahmest; und weil du daher das, was du über deine Erkenntniß durch dieses Vermögen, und mithin auch das, was du über dieses Vermögen selbst erkennest, nicht *unmittelbar*, sondern bloß mittelbar, nämlich durch einen Schluß aus deiner unmittelbaren Erkenntniß von dem Dasein einer dadurch gewirkten Erkenntniß in dir, erkennest. —

Oder kürzer: Du bist deßwegen mit deiner Erkenntniß, welche du über jenes höhere Erkenntnißvermögen hast, nicht zufrieden, weil

1) die Natur und Beschaffenheit seines Erkennens, und weil

2) auch die Entstehung seiner Erkenntnisse dir noch *ganz unbekannt* ist; und weil

3) die Erkenntniß, welche du über dieses Vermögen, nämlich über seine Erkenntniß und über sein Dasein, wirklich hast, bloß *mittelbare*, aus einer andern Erkenntniß erschlossene, Erkenntniß ist, da doch deine bisher erworbenen psychologischen Erkenntnisse noch alle *unmittelbare*, d. i. innere Wahrnehmungen, waren. —

Du hast mich mir selbst verständlich gemacht. Endlich sehe ich nun auch ein, daß ich mit meiner Erkenntniß, die ich über jenes höhere Erkenntnißvermögen in mir habe, mit Recht unzufrieden bin; denn auch dieses neue Erkennen ist doch in mir, und alle mir dadurch werdende Erkenntniß entsteht und ist in mir; wenn nun der Psycholog alles erkennen soll, was in ihm ist und geschieht, so muß er auch die Natur und Beschaffenheit dieses Erkennens und dessen Entstehung erkennen. Es freut mich sehr, daß du das Ziel der Psychologie so richtig gefasset hast und es so beständig vor Augen hältst; bleibst du dabei, so wirst du die Psychologie nimmer durch elende Halbwisserei entehren und so ihr Licht in Finsterniß verwandeln. Aber Eins hast du doch vergessen. Du zeigtest bloß über die beiden ersten von mir genannten Stücke, daß es zum Zwecke des Psychologen gehöre, sie zu wissen; du schwiegst aber ganz über das dritte Stück, über die Mittelbarkeit deiner wirklichen Erkenntniß über den hier in Frage stehenden Gegenstand. Vergessen hatte ich dieses nicht, sondern ich schwieg darüber, weil es mir schien, mein Gefühl, das lieber eine unmittelbare Erkenntniß möchte, könnte daran wohl zu viel fordern. Warum denn zu viel? Weil eine mittelbare Erkenntniß — ich kenne keine andere solche, als welche hier vorkam, die aus einer unmittelbaren erschlossen ist, und ich habe sie nur in diesem Falle bemerkt —, weil eine solche mittelbare Erkenntniß doch auch Erkenntniß ist, und weil sie mir in Ansehung der Gewißheit der unmittelbaren nichts nachzustehen scheint. Deine Bemerkung ist vollkommen richtig; bei einer weitern Umsicht in der Psychologie wirst du auch einsehen, daß wir wirklich der mittelbaren Erkenntniß in derselben nicht ganz entbehren können; nur müssen wir überall, wo es möglich ist, eine unmittelbare zu erreichen, d. i. Alles unmittelbar in uns wahrzunehmen, suchen. Was in Ansehung dieses dritten Stückes hier in der

Hinsicht möglich ist, das wird sich von selbst zeigen, wenn wir die beiden ersten Stücke untersucht haben.

So mußt du denn nun nach der Natur und Beschaffenheit jenes höhern Erkennens in dir, wie auch nach der Entstehung jener höhern Erkenntniß fragen. Wen willst du aber danach fragen? Es versteht sich: mich selbst, keinen Andern. Wonach willst du aber zuerst fragen, nach der Natur und Beschaffenheit jenes Erkennens, oder nach der Entstehung jener Erkenntniß? Ich denke, die Natur und Beschaffenheit des Erkennens werde sich am besten, wo nicht einzig, in dem Acte des Erkennens, und folglich in der Entstehung der Erkenntniß, bemerken lassen; ich muß deßwegen nach der Entstehung der Erkenntniß zuerst fragen. Und um die Entstehung inne zu werden, mußt du, wie deine Antwort auch schon sagt, den Act dieses Erkennens in dir beobachten; und um das zu können, mußt du, wo möglich, ihn selbst in dir heranbringen (oder wenn das nicht geschehen könnte, müßtest du einen sonst vorhanden gewesenen dir umständlich wieder vorhalten), und dann mußt du mit Aufmerksamkeit, aber ruhig und ohne Anstrengung, darauf hinschauen und bemerken, was da nach einander in dir geschieht; und du mußt dieses so oft wiederholen, bis sich Alles dir aufschließt. Doch vielleicht ist dieses Verfahren nicht möglich: wäre ja dazu erforderlich, daß du den Act dieses Erkennens und dieses Erkennen selbst schon känntest. Ich weiß, daß dieses Erkennen allemal dann in mir vorgeht, wo ich durchs Gesicht ein äußeres Object anschaue und wahrnehme; ich darf also nur den Act der äußern Anschauung und Wahrnehmung — den ich kenne — in mir heranbringen, und ich habe den Act des hier in Frage stehenden Erkennens mit einbegriffen; doch muß ich, weil ich nicht weiß, auf welchem Punkte der äußern Anschauung und Wahrnehmung das hier gefragte Erkennen vorkommt, den Act derselben sorgfältig ganz umfassen und beobachten. Du hast dir den Weg gewiesen; versuche es jetzt, ihn zu gehen.

Wenn ich mein Auge auf den Ofen hinrichte, so wird mir das oben schon beschriebene, so große und so gestaltete und so gefärbte Bild vorgestellt; — ich schaue es an, — werde mir desselben bewußt **oder** nehme dasselbe wahr: und so sehe ich den Ofen oder, was einerlei ist, erkenne ich den Ofen durch die Wahrnehmung... Ich treffe hier jenes höhere Erkennen gar nicht, zu geschweigen, daß ich seine Entstehung nicht bemerke, und doch habe ich alle Theile dieses Actes umfaßt, als da sind die Vorstellung, die Anschauung und das Bewußtwerden **oder** die eigentliche Wahrnehmung selbst. Oben kam doch auch vor, daß allzeit ein Object oder ein Gegenstand, mit einem allgemeinen Namen: ein Etwas, da sei, das wir wahrnähmen; hast du denn auch dieses mit befaßt? Ich habe ja ausdrücklich das mir vorgestellte Bild, die Vorstellung genannt, die, in so fern sie außer mir dasteht, das oben von uns so genannte Object oder das Etwas ist, welches ich wahrnehme, und die bloß in so fern ich sie auffasse, zur Vorstellung in mir wird. Das sich dir darstellende Bild hattest du mit einbegriffen, und du behauptest jetzt darüber, was wir oben schon sagten, daß dieses das Object oder das Etwas sei, welches du wahrnehmest; aber wer sagt dir, daß dieses Bild ein Object oder ein Etwas sei, d. i., daß es nicht nichts, sondern ein dem Nichts Entgegengesetztes sei? Sagt etwa das Bild selbst: Ich bin nicht nichts, sondern etwas? Ich selbst denke es als etwas. Und dieses Denken ist doch auch ein Act, der bei der Wahrnehmung in dir vorgeht? Ich verstehe dich; du willst zeigen, daß meine Beobachtung wenigstens diesen Act nicht mit befaßt hätte, — und du hast Recht. — Aber —. Aber du findest doch nicht mehre Acte in dir vor, als die genannten. Das wollte ich sagen. Du wirst auch schwerlich mehre in dir vorfinden, so lange du auf das dir bekannte Beispiel siehst. Wo uns das Beispiel bekannt oder sogar, wie das mit diesem der Fall ist, für andere Beobachtungen schon gebraucht ist, da geht bei der neuen Beobachtung die Aufmerksamkeit gewöhnlich so

sehr auf die sonst schon bemerkten Stücke, daß die noch nicht bemerkten sich ihr gänzlich entziehen. Ich will dir ein unbekanntes und zwar, so viel möglich, ungewöhnliches vorlegen, und dann wirst du gewiß in dir bemerken, was hier deiner Aufmerksamkeit entging. Gesetzt, es würde, wo wir hier ruhig studiren und an nichts Anderes denken, auf einmal die Thür aufgerissen, und es träte ein ungewöhnliches Bild herein — es sei ein polnischer Bär —: würde nicht, sobald du diese Gestalt, die dir da so unerwartet vorgestellt würde, wahrnähmest, und ehe du sie noch erkänntest, sogleich der Gedanke gegenwärtig sein: da ist was — d. h.: da ist nicht mehr nichts, sondern etwas —? Das ist so. (Man mache hier dasselbe in mehren, aber immer weniger auffallenden Beispielen bemerkbar.) Du siehst sonach, daß überall, wo du ein Bild, das dir durchs Gesicht vorgestellt wird, anschauest und wahrnimmst — und in der Folge wirst du ohne Mühe erkennen, daß dasselbe bei allen deinen (äußern und innern) Anschauungen und Wahrnehmungen der Fall sei —, auch ein Act des Denkens in dir vorgehe, der von den Acten der Auffassung des sich dir darbietenden Bildes oder der dir gelieferten Vorstellung, und der Anschauung und der Wahrnehmung verschieden ist, und daß du dir durch diesen Act des Denkens das dir vorgestellte Bild zu einem Objecte, oder zu einem Etwas, im Gegensatze zu dem Nichts, machest, und daß du ohne diesen Act des Denkens nicht wissen würdest, ob das dir vorgestellte Bild nichts oder etwas wäre. Ich sehe dieses vollkommen ein. Verstehe es aber auch vollkommen! Du siehst nur ein, daß das dir vorgestellte Bild dir durch dein Denken zum Objecte oder zu einem Etwas werde, und nicht auch, daß dir das Bild oder die Vorstellung selbst durch dein Denken werde, oder, weil man dieses auch Object nennt, daß dir in diesem Sinne das Object durch dein Denken werde. Daß dieses Zweite nicht der Fall sei, mußt du hier ebenfalls einsehen, und deßwegen, ehe du diesen Act des Denkens selbst noch näher untersuchest, bemerken, wo er in

die Wahrnehmung eingreift; denn daß du dieses genau siehst, davon hängt jene Einsicht ab, und sie ist sehr wichtig, damit du nicht in spätern Jahren zu Irrthümern in der Philosophie verleitet werdest, welche aus Unwissenheit hierüber, wenn auch nicht entsprungen, doch wenigstens als Wahrheit geglaubt sind (von Kant). Was scheint dir denn nun hierüber: geht dieser Act des Denkens dem Auffassen der dir gelieferten Vorstellung oder des sich dir darbietenden Bildes, und der Anschauung und Wahrnehmung dieses Bildes vorher, oder folgt er darauf? Ich muß offenbar das Bild zuvor bemerkt, d. h., es wahrgenommen haben, ehe ich zu dem Denken: „da ist was — da ist ein Object", veranlaßt werden kann; eben die Wahrnehmung muß mich dazu veranlassen: — daß also auch die Anschauung des Bildes und folglich auch das Auffassen desselben vorhergegangen sein müsse, ist von selbst klar. Diese Nothwendigkeit möchtest du schwerlich erweisen können; wenigstens würde das weiter hinauslaufen, als du noch zu folgen im Stande bist: denn bedenke nur, ob du beweisen könnest, daß es keine andere Veranlassung zu diesem Denken gebe, als eben die Wahrnehmung des Bildes, — ob du auch nur beweisen könnest, daß es einer Veranlassung dazu überhaupt bedürfe. Sage mir daher statt dessen lieber, was du als das Frühere in dir findest, ob die Wahrnehmung des Bildes und deren Bedingungen, oder dieses dein Denken; soll auch ja der empirische Psycholog, so viel möglich, überall aus unmittelbarem Bewußtsein der Sache in ihm sprechen. Auch das kann ich hier. Wenn — ich will das vorige Beispiel beibehalten — so unvermuthet der Bär hereintritt, so ist, wie ich mir unmittelbar bewußt werde, das erste Thun, welches in mir vorgeht, ein Auffassen des sich darbietenden Bildes; das zweite, schnell darauf folgende ist ein Schauen desselben, und mit diesem zugleich findet sich in mir ein Bemerken oder Wahrnehmen des Bildes ein, und nun erst folgt der Gedanke, „daß da etwas sei". Dieses Denken folgt also nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins erst auf

die Wahrnehmung und deren Bedingungen. Du beobachtest gut, und das, wessen du dir unmittelbar bewußt bist, wird dir Niemand je abstreiten können. Wenn dir aber Jemand ein anderes unmittelbares Bewußtsein entgegenstellte — und das ist eben hier der Fall —, was würdest du dann antworten? würdest du ihm sein unmittelbares Bewußtsein abstreiten wollen? Ich könnte das eben wenig, sondern müßte das zu erklären und mit meinem zu vereinigen suchen. Versuche das mit diesem entgegengesetzten: „Wenn (in dem gesetzten Beispiele) der Bär hereintritt, so ist das erste Thun, das in mir vorgeht, nicht ein Auffassen eines mir fertig dargebotenen Bildes — es wird mir gar kein *fertiges* Bild dargeboten —, sondern es ist ein Sammeln einzelner auf das Gesicht gemachter Eindrücke, als da sind die einzelnen Eindrücke der vielen Ausdehnungen und Formen der einzelnen Theile und der Eindruck der Farbe und dann ein Verbinden dieser einzelnen Eindrücke zu *einem einigen Ganzen*, zu dem *Bilde*, das *du* dir fertig geliefert glaubtest, und nun folgt das zweite Thun, welches auch während des ersten zum Theil schon da war, nämlich das Denken: „„*daß das*““ (das von mir selbst erzeugte Bild, *oder*, wie man es auch nennen kann, die von mir selbst erzeugte Vorstellung) „„*ein Etwas sei, und zwar dieses bestimmte Etwas sei*““, und jetzt erst wird das von mir selbst zusammengesetzte Bild von mir vorgestellt, und dann angeschauet und wahrgenommen — so gibt es das unmittelbare Bewußtsein. Damit du dasselbe in dir gewahr werdest, so habe nur Acht, ob du nicht, sobald dein Auge, wie wir es gewöhnlich nennen, auf einen Gegenstand trifft, oder richtiger: sobald Eindrücke auf dein Gesicht gemacht werden, ob du nicht da ganz wahrnehmbar deine Aufmerksamkeit gleichsam zurückziehest und sie den einzelnen Theilen, *oder* richtiger: den einzelnen Eindrücken, aber immer nur Einem auf einmal, zuwendest, und sie so der Reihe nach durchgehest, jeden folgenden mit dem vorhergehenden zusammenfassest, und so alle zu *einem einigen Ganzen*,

d. h. zu einem Bilde oder zu einer Vorstellung, vereinigest, und ob du nicht dieses nun als ein bestimmtes dir vorstehendes Etwas, als ein bestimmtes Object denkest, und darauf hinschauest und es wahrnehmest. Du wirst dich auf solche Weise auch durch eigenes unmittelbares Bewußtsein überzeugen, daß du nicht ein dir geliefertes Bild oder eine dir gelieferte Vorstellung, das oder die du bloß aufgefaßt habest, anschauest und wahrnehmest, sondern daß du allzeit ein von dir selbst geschaffenes, d. i. aus den vielen einzelnen Eindrücken auf die Sinne zusammengetragenes oder zusammengedachtes, Bild anschauest und wahrnehmest; kurz, daß du allzeit nur das Gebilde deiner eigenen Gedanken anschauest und wahrnehmest, worin nichts durch die Sinne Geliefertes vorkommt, als die vielen einzelnen Eindrücke, welche den Inhalt des Bildes hergaben, welche aber für sich nie angeschaut werden; denn du bist dir ja unmittelbar bewußt, daß du niemals unordentlich durch einander liegende und nicht verbundene Theile, sondern allzeit ein Ganzes — ein Bild — anschauest. Und so wirst du denn auch überzeugt werden, daß vor deinem Anschauen und Wahrnehmen nicht nur das Denken: „„da ist etwas"", vorhergehe, worüber wir vorher allein die Frage hatten, sondern auch das Denken: „„da ist ein solches Etwas""; daß selbst dieses Denken bloß das Ende eines vielfältigen andern, ihm schon vorhergegangenen, Denkens sei, wodurch aus den vielen einzelnen Sinnen-Eindrücken das Bild erzeugt wurde; — die einzelnen Eindrücke werden ja zu einem Ganzen zusammen gedacht." Was sagst du hierzu? Daß durch diesen Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins, oder durch diese innere Wahrnehmung, wenn sie meiner vorher vorgelegten innern Wahrnehmung widerspräche, dargethan würde, daß mein Denken: „da ist etwas", und daß sogar das noch bestimmtere: „da ist ein solches Etwas", der Wahrnehmung vorherginge, und daß diesem Denken noch ein vielfältiges anderes Denken vorherginge; daß ich mir sogar das Bild, welches

ich anschaue, durch eigenes Denken selbst schüfe, und so allzeit nur mein eigenes Machwerk anschaute und wahrnähme, wo ich von mir unabhängige Dinge zu erkennen meinte: das ist klar und ganz unwidersprechlich. Aber sie widerspricht meiner vorgelegten innern Wahrnehmung nicht, wie ich das eben so klar eingesehen habe, sobald du oder der, in dessen Namen du es sagen mochtest, mich an mich selbst verwies. Von dem Augenblicke an fand ich Alles, und zwar in derselben Ordnung, auch in mir vor, sah aber zugleich, daß alle die hier erwähnten Seelenacte erst da anfangen, wo die, worüber meine vorgelegte innere Wahrnehmung spricht, schon zu Ende sind; und daß so beide Thatsachen des Bewußtseins ohne allen Widerspruch mit einander bestehen, und daß nur die hier gezogenen (idealistischen) Folgerungen wegfallen. Ich will mein voriges und dieses Bewußtsein, wie es auf einander folgt, vorlegen, und Alles wird offenbar sein. Wenn — ich bleibe bei unserm Beispiele — der Bär hereintritt, so fasse ich das Bild auf, und fasse es gleich ganz auf (d. h.: ich fasse gleich und auf einmal alles daran auf, was nur auf mein Auge einwirkt, und in der Verbindung, wie es darauf einwirkt), ich schaue es an und nehme es wahr, und zwar wieder das Ganze auf einmal, und denke dann gleich: „da ist was". Alle diese Acte folgen aber so schnell auf einander, daß sie fast in Einem und demselben Augenbltcke in mir vorgehen und nur Ein Act zu sein scheinen. Daher geschieht es denn auch, daß das Bild nicht klar, sondern bloß dunkel aufgefaßt und bloß dunkel angeschaut und wahrgenommen wird: der einzige Act, welcher etwas mehr Klarheit bekommt, ist das Denken, daß da etwas sei, und das deßwegen, weil er der letzte ist: — mit ihm ist ja das ganze Geschäft zu Ende. Eben diese Dunkelheit der erworbenen Erkenntniß ist aber für den in mir wohnenden Erkenntnißtrieb ein Reiz, dasselbe Bild gleich wieder vorzunehmen, um die Erkenntniß desselben aufzuklären; und dadurch geschieht es, daß ich die Aufmerksamkeit gleich darauf zurückziehe, um es nach seinen ein=

zelnen mir vorstellbaren Theilen *) und nach deren Verbindung unter einander aufzufassen, anzuschauen und wahrzunehmen; denn eben hiedurch wird die Vorstellung (verstehe die Vorstellung, welche durch das Auffassen der gelieferten Vorstellung oder des gelieferten Bildes in mir entsteht), die Anschauung und die Wahrnehmung des ganzen Bildes klar. Bei dieser Operation wendet sich die Thätigkeit der Seele dem Theile zuerst zu, welcher sich vor den andern mehr auszeichnet und darum einen stärkern Eindruck auf die Sinne macht, und so wendet sie sich jedem der Ordnung nach früher zu, wie er mehr auffällt, und die Seele nimmt allemal die Vorstellung des folgenden mit der Vorstellung des vorhergehenden (die dabei noch gegenwärtig ist, oder erneuert wird, oder wenigstens durch Einbildungskraft vorgehalten wird) zusammen; und sie stellt sie so verbunden vor, oder, was einerlei ist, sie faßt sie als so verbunden auf, wie sie an dem gelieferten Bilde verbunden erscheinen, und auf solche Weise hat sie denn, nachdem sie alles Einzelne durchgegangen ist, am Ende wieder das Bild als ein fertiges Ganzes zur Beschauung und Wahrnehmung vor sich stehen. Ihre Vorstellung des Bildes ist aber nun klar, und darum denkt sie jetzt auch das Bild; denn nun erst denkt sie es wieder ausdrücklich — ganz aufgehört, es zu denken, hatte sie während der ganzen Aufklärungs-Operation nicht — nicht nur als ein Etwas ꝛc., sondern als ein bestimmtes Etwas, wie sie es bestimmt vorstellt, und wir nennen es hier mit einem eigenen oder mit einem Gattungs-Namen, wenn uns ein solcher bekannt ist. Weil nun diese ganze Aufklärungs-Operation, ungeachtet sie das Einzelne des gelieferten Bildes bearbeitet, doch nicht als ein Vereinzelnen eines gegebenen Ganzen, sondern als ein Sammeln und Verbinden einzelner Theile oder

*) An den Gesichtsbildern sind mir vorstellbare Theile: die einzelnen Ausdehnungen, Formen und Farben, und nicht auch das Ausgedehnte, Geformte und Gefärbte oder sonst etwas Anderes.

vielmehr einzelner Sinnen-Eindrücke zu einem Ganzen, im Bewußtsein erscheint — indem wir nämlich die Aufmerksamkeit nicht auf das Ganze zurückziehen, sondern sie den Theilen zuwenden, und zwar in der Ordnung, in welcher sie am meisten auffallen oder auf die Sinne wirken, und so die Theile auffassen und bearbeiten, bis am Ende dadurch das Ganze wieder vor uns hingestellt ist —: so entsteht dadurch der Schein, als wenn wir uns das Bild selbst schüfen oder zusammendächten, und dieser Schein wird noch dadurch vermehrt, daß uns während dieser Aufklärungs-Operation, und also vor der darauf folgenden endlichen Wahrnehmung, der Gedanke: „daß da ein Etwas sei", schon gegenwärtig ist, eben weil er bei der ersten Total-Auffassung und Total-Anschauung der letzte war und klar war. Dieser Schein verschwindet aber, sobald wir die erste Total-Auffassung und Total-Anschauung, welche dieser ganzen Aufklärungs-Operation vorhergingen, bemerken und den Zusammenhang dieser mit jenen entdecken; was nun vorgelegt ist. Du hast die dem Scheine nach einander widersprechenden Thatsachen des Bewußtseins sehr genügend und wahr vereinigt, und hast klar vorgelegt, daß uns nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins das vorgestellte Bild zwar durch unser Denken zu einem Etwas oder zu einem Objecte werde, daß das unmittelbare Bewußtsein aber keinesweges auch bezeuge, daß das Bild selbst, oder, wenn man dies als solches schon Object nennt, daß das Object in diesem Sinne durch unser Denken werde.

Johannes Scotus Erigena, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf die Darstellungen von Hjort und Staudenmaier [1]) bearbeitet von D. C. F. Hock.

Im neunten Jahrhunderte, als in England die Raubzüge der Normannem die aus dem frühesten Alterthume zurückgebliebenen Spuren wissenschaftlicher Bildung allmählich vertilgten, und im Reiche der Franken dieselbe Ursache, verbunden mit der Unmacht und dem Familienzwiste der Regenten und der Ehrsucht der großen Ministerialen, die von Carl dem Großen kaum gelegten Keime besserer Gesittung entwurzelt hatte, erschien plötzlich an dem Hofe Kaisers Carl des Kahlen ein Mann, der an Tiefe der Einsicht, Umfang der Kenntniß und Klarheit der Entwickelung seine Zeitgenossen weit übertraf und bis in das späte Mittelalter als ein wirksames Vorbild philosophischer Forschung hineinragt. In der Litterärgeschichte ist er unter dem Namen Johannes Scotus Erigena bekannt.

Der Ort, wo er geboren, die Quellen [2]), aus denen er

---

[1]) Joh. Scotus Erigena, oder von dem Ursprunge einer christlichen Philosophie und ihrem heiligen Beruf. Von D. Peder Hjort. Kopenhagen 1823.

Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Von D. Franz Anton Staudenmaier, 1r Theil. Frankf. a. M. 1834.

Das erste der genannten Bücher gehört zu den sonderbarsten Erscheinungen unserer Zeit. Einige Unbekanntschaft in den grammaticalischen und orthographischen Formen scheint zwar den Ausländer anzudeuten; allein die Gewandtheit der Darstellung, die Vertrautheit mit den neuesten Forschungen der deutschen Speculation, ja, selbst mit den eigenthümlichsten Aeußerungen unserer großen Dichter und Prosaisten nöthigen, einen rein deutschen Ursprung anzunehmen. Die bedeutende philologische Kenntniß, das Gewicht, das auf geschichtliche Studien gelegt wird, gewisse geniale, ganz besonders treffende und bezeichnende Ausdrücke veranlassen zu manch anderer Vermuthung.

[2]) Colebrook und Ritter (Gesch. der Phil. IV. S. 361) machen auf die Verwandtschaft der Lehren Erigena's mit jenen der Inder, insbesondere mit der Sankya- und Yoga-Lehre, aufmerksam. Man

geschöpft, die Lehrer [3]), die ihn geleitet, die Freunde [4]), die ihn berathen, die Schüler [5]), die ihn gehört, das Ende, das ihm geworden, alles ist in Räthsel und Ungewißheit gehüllt und vermehrt den Zauber seiner Erscheinung. Selbst seine Schriften sind uns großentheils unbekannt geblieben, und einige Uebersetzungen ausgenommen, haben nur zwei: sein Hauptwerk, De divisione naturae, das Thomas Gale zu Oxford 1681 herausgegeben [6]), und eine Abhandlung, De divina praedestinatione, die in einer Sammlung von Streitschriften des neunten Jahrhunderts über die Prädestination [7]) aufbewahrt worden, sich bis auf unsere Zeiten erhalten.

Johannes Scotus Erigena ward in den ersten Decennien des neunten Jahrhunderts in Großbritannien geboren, wahrscheinlich in dem Bezirke von Ergene (Erieven), Grafschaft

---

begegnet auch hier derselben vierfachen Eintheilung des Seienden: dem Quinternar in der Beschaffenheit des Creatürlichen, der wirkenden Kraft, der Erklärung des Sehens und Hörens durch das Ausströmen einer feinen Materie aus dem Organ zur Licht- oder Schallquelle u. dgl. — Unter den Vätern hat Erigena offenbar die angeblichen Schriften des Dionysius des Areopagiten und die gleichfalls untergeschobenen Scholien des Einsiedlers Maximus am eifrigsten benutzt. Außerdem beruft er sich meist auf Gregorius von Nyssa und Basilius, überhaupt auf die Griechen; von den lateinischen Kirchenlehrern ist es der einzige Augustinus, dem er oftmals folgt.

[3]) Beda der Ehrwürdige ist um ein ganzes Jahrhundert, Alcuin um ein halbes von der Zeit seines Wirkens entfernt; doch kann er füglich in den Schulen Englands, wenn auch zur Zeit ihres Verfalls, die erste Bildung empfangen haben.

[4]) Hincmar von Rheims, Pardulfus von Lyon, Rhabanus Maurus u. A. werden als befreundete Zeitgenossen genannt.

[5]) Gale führt aus einem Chronicon Episcop. Antisiodor. einen Humbertus Cameracensis als eifrigen Anhänger (pedissequus) Erigena's an.

[6]) Joh. Scoti Erigenae de divisione naturae (περὶ φύσεως μερισμοῦ) libri V. diu desiderati. Accedit Appendix ex ambiguis S. Maximi graece et latine, Oxonii e theatro Scheldoniano. Anno 1681 fol.

[7]) Gilberti Maugin. Veterum auctorum, qui IX. seculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta. Parisiis 1650.

Hereford unweit Wallis, einer altschottischen Niederlassung [8]). Er kam nach großen Reisen, die er zur Aufsuchung philosophischer Werke und im Umgange mit den Weisen seiner Zeit verwendet hatte und welche sich vielleicht bis nach Griechenland und dem Orient ausdehnten, gegen 850 an den Hof Carl's des Kahlen, wurde von diesem zur Belebung der verfallenden Institute Carl's des Großen verwendet und durfte sich seines vertrauteren Umganges erfreuen. In den von dem deutschen Benedictiner-Mönche Gottschalk angeregten Prädestinations-Streit und in die von Paschasius Radbertus ausgegangenen Erörterungen über die Lehre von der Transsubstantiation verwickelt, wußte er nicht immer den Ruf der Rechtgläubigkeit zu bewahren. Wegen seiner Uebersetzung der angeblichen Schriften des Dionysius Areopagita, die er ohne höhere Erlaubniß bekannt gemacht hatte, wurde er sogar 859 vom Papste Nicolaus I. zur Verantwortung nach Rom geladen, oder wenigstens vom Kaiser verlangt, daß er ihn aus Paris, dem Sitze der Studien, entferne [9]). Es scheint, daß dieses Letztere wirklich erfolgte, und er seine übrigen Tage in einem Kloster Frankreichs verlebt habe; wenigstens gewahren wir keine weitere Spur, daß er in die Begebenheiten seiner Zeit thätig eingegriffen, und im Gegentheile tragen alle seine Werke die Merkmale eines einsamen, in sich selbst zurückgezogenen Geistes. Um das Jahr 875 war er noch am Leben; wenigstens beweisen dies Verse, die von ihm über Begebenheiten und Männer dieses Jahres zurückgeblieben. Daß er 877 zugleich mit Grimbaldus von König Alfred nach England zurückberufen worden, um die Gründung der Schule zu Oxford zu leiten, und daß er 895 zu Athelney oder Malmesbury ermordet worden, dürfte wahrschein-

---

[8]) Auch der Flecken Airie in Schottland hat einige Gründe für sich (vgl. G. Mackenzie Lives of Scots Writers. Edinburg 1708 fol.).

[9]) „Ne cum tritico sacri Eloquii grana zizaniae et lolii miscere dignoscatur, et panem quaerentibus venenum porrigat." S. Buläus Historia Univers. Paris. I. S. 184.

lich auf einer Namensverwechselung mit einem andern Johannes, Eald-Saxo zugenannt, beruhen; wenigstens gehört Guilielmus Malmesburensis, auf den man jene Ansicht vorzüglich stützen müßte, nicht zu den Geschichtschreibern, die vorzüglichen Glauben verdienen [10]).

Auch über seinen Stand haben sich Zweifel erhoben; daß er aber, wie Hjort will, kein Geistlicher gewesen, hat keine Wahrscheinlichkeit für sich. Ein Laie hätte damals nie gewagt, sein Urtheil über Gegenstände des Dogma abzugeben, und wäre nie von Bischöfen um Bekanntmachung seiner Ansicht über dieselben angegangen worden [11]).

Was die persönlichen Verhältnisse Erigena's betrifft, soll er klein von Statur, heiter im Umgange, unsträflich im Lebenswandel gewesen sein. An Kenntnissen übertraf er fast alle seine Zeitgenossen. In seinen Werken finden wir Spuren, daß ihm die hebräische und vielleicht selbst die syrische Sprache nicht fremd gewesen [12]). Aus dem Griechischen hat er Mehres übersetzt; Latein war die allgemeine Sprache der gelehrten Welt. In den Naturwissenschaften scheint er nicht

[10]) Vgl. Asserii vita Alfredi; Oudini Comm. de script. eccles. II. S. 240; Mackenzie Lives etc.; Fabricii Bibl. IX. S. 402; Mabillon acta Bened. VI. S. 508—514; Annal. l. XXXV. n. 39., l. XXXVIII. n. 72.; Gale, in der Vorrede und den Zeugnissen vor seiner Ausgabe der Schrift De divisione naturae; Natalis Alex. hist. eccles. ed. Bing. XII. S. 479 etc.; Hist. litér. de la France V. S. 418 und die fleißige Zusammenstellung bei Staudenmaier S. 118—145, 147—151, wenn auch seinen Folgerungen aus diesen Daten nicht beigestimmt werden kann. — Auch mit Johannes Mailros, einem Zeitgenossen Beda's, ist Erigena verwechselt worden.

[11]) Wie es eben in dem Streite über die Prädestination und das Abendmahl geschah.

[12]) Es sind ihm drei Uebersetzungen der Bibel bekannt, die der Septuaginta, die der Vulgata und noch eine, und er weiß sie gegen einander abzuschätzen (II. 19., IV. 26.). Er gibt die hebräische Etymologie des Wortes Josaphat (V. 35. S. 299), beruft sich auf eine syrische Uebersetzung der Bibel, freilich nach dem heil. Basilius, allein wenigstens mit einer Bemerkung über die nahe Verwandtschaft der syrischen mit der hebräischen Sprache (II. 20.).

weit über den Umfang desjenigen, was damals in den Schulen gelehrt wurde, hinaus gekommen zu sein; wenigstens begegnen wir keinen selbstständigen Forschungen dieser Art [13]).

Thomas Gale, der gelehrte Herausgeber seines Werkes De divisione naturae, führt außer den genannten folgende Schriften als unbestrittenes Eigenthum Erigena's an: De praedestinatione adversus Goteschalcum; De Eucharistia; De visione Dei; die Uebersetzungen des angeführten Dionysius Areopagita und der angeblichen Scholien des Einsiedlers Maximus de Ambiguis S. Dionysii et Gregorii Theologi, dann einige Verse und Briefe. Als fälschlich dem Erigena zugeschrieben werden aufgezählt: De disciplina scholarum (auch unter des Boethius Namen bekannt) Disputatio cum Theodoro Studita; Dogmata Philosophorum; Homiliae; De fide contra Barbaros; Uebersetzungen der Moralia und des angeblichen Werkes De regimine principum von Aristoteles (in Manuscripten auch einem Johanni Patricio Hispaniensi zugeschrieben); Excerpte aus Macrobius, Commentare in Marcianus Capella, die Praedicamenta des Aristoteles, die Schriften des Dionysius Areop. Auch ein Commentar zu dem Evangelium Johannis wird ihm beigelegt.

Der Gang seines Systems, wie er es wenigstens in seinem lebendig geschriebenen Dialoge De divisione naturae (περὶ φυσέως μερισμοῦ) niedergelegt hat, wo ein Lehrer mit seinem ihm an Kenntniß der Bibel und der Väter und der allgemeinen Grundlagen alles damaligen Wissens gleich gestellten Schüler über die wichtigsten Wahrheiten des Glaubens und des Wissens sich bespricht, dürfte folgender sein [14]):

---

[13]) Was III. 34.—36. über Astronomie, Erdmessung u. dgl. vorkommt, tritt durchaus nicht aus dem Kreise des damaligen traditionellen Wissens heraus.

[14]) Das System ist in dem Buche zu folgerecht entwickelt, als daß die von Gale gehegte Besorgniß, daß durch Florus Prudentius Galindon in dem Texte Verfälschungen eingeschlichen sein könnten, uns sehr beunruhigen dürfte.

Nur das wahrhaft Seiende ist Gegenstand der Philosophie. Die Verhältnisse, in denen es sich der Betrachtung darbietet, sind das der Substanz zur Erscheinung, des Positiven zum Negativen, der Wahrheit zum Scheine, des Bleibenden zum Werdenden, des in Gott Gefestigten zu dem von ihm Getrennten [15].

Um von dem Verhältnisse des Positiven zum Negativen auszugehen, so ist alle Negation bloß Verhältnißbegriff, in so fern jedes niedere Wesen als solches Verneinung des höhern ist. Man kann von jedem Wesen sagen, daß es ist und nicht ist, nämlich Letzteres in Beziehung auf das Höhere [16]. Nur von dem höchsten Wesen, von Gott allein, kann daher gesagt werden, es sei wahrhaftig, es sei nichts, als Sein, folglich, es sei alles Sein, Gott sei in allem, was ist, das Sein, die Realität [17].

Da man Gott als unerschaffen und schaffend auffassen muß, so gibt die Reihe der möglichen Verneinungen seines Begriffs die Reihe des außer ihm noch Möglichen, nämlich: des Erschaffen-Schaffenden, des Erschaffen-Nichtschaffenden und des Nichterschaffen-Nichtschaffenden, wo man offenbar sieht, daß durch das Letztere kein wirkliches Wesen als solches bezeichnet sein kann [18].

Was Gott insbesondere betrifft, so ist schon dies, daß wir ihn das Sein, das Unerschaffen-Schaffende nennen, zu viel gewagt. Er ist übersubstantial, er liegt über und außer jedem Begriffe, jeder Kategorie [19]; selbst Widerspre-

[15]) I. 3.—8. (Die römische Ziffer bezeichnet das Buch, die deutsche das Capitel; an manchen Orten ist auch S. die Seitenzahl angegeben.)

[16]) I. 7.

[17]) Omne quod existit, non in se ipso existit, sed participatione vere existentis naturae existit. I. 13.

[18]) I. 1. und sonst an vielen Stellen.

[19]) Wie die sich hier kund gebende Ansicht, Gott denken heiße ihn beschränken, sein Dasein für uns beweisen, ihn an sich von unserer Erkenntniß abhängig machen, von den Alexandrinern angefangen, denen Augustinus diesen Begriff entlehnte, durch die ganze erste Epoche der Scholastik bis auf Albertus

chendes kann von ihm ausgesagt werden; ein Glied des Gegensatzes allein beschränkte ihn zu sehr [21]. Ja, man kann nicht einmal sagen, daß Gott von sich wisse; denn wenn er weiß, was er ist, müßte er auch was sein [21]). Es gibt kein Thun in Gott; Schaffen ist also nichts, als Sein. Ja, er ist gar nicht, ehe er schuf; sein Sein und Schaffen sind identisch [22]). Alles, was außer Gott ist, kann, in so weit es ist, nur als Theil von Gott angesehen werden. Der Creator und die Creatur ist Eines, er schafft und wird geschaffen [23]). Er geht Allem voraus und ist Alles [24]). Gott ist wie Licht, an und für sich unsichtbar; aber in der Creatur wird er sichtbar, so daß den Einsichtigen in Allem nichts außer ihm erscheint [25]). Die Welt verhält sich zu Gott, wie die Zahl zur Einheit: sie ist in der Einheit beschlossen und zugleich deren Entfaltung [26]). Die menschliche Natur (in der die ganze Creatur vereinigt ist) ist Gott, wie die göttliche; nur diese ist es wegen des Vorzugs ihres Seins, jene durch die Spendung der göttlichen Gnade [27]).

---

und Thomas sich durchzog, von hier an mehr in den Hintergrund gedrängt ward, und endlich in der neuern Zeit von katholischen und akatholischen Pietisten wieder hervorgezogen wird, gäbe eine belehrende historische Deduction. Vgl. August. De civ. Dei c. 10. §.2., De Trinitate V. 1. VII. 4. 5., Magister sent. dist. 8. et seq., Guilielm. Paris. t. II. p. 867. und Eberstein nat. Theologie der Scholastiker. S. 87.

[20]) I. 8.—11.

[21]) II. 28. Deus itaque nescit se quid esse, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. . . . Nam si in aliquo se ipsum cognosceret, non omnino infinitum et incomprehensibilem innominabilemque se ipsum indicaret,

[22]) I. 74. Deus non erat, priusquam omnia faceret. — Coaeternum est Deo suum facere et coessentiale. Duone quaedam sunt Deus et suum facere, hoc est sua actio, an unum simplex atque individuum? Unum esse video.

[23]) II. 2.

[24]) IV. 9. S. 180.

[25]) I. 10.—11.

[26]) III. 11.

[27]) Divina natura Deus est excellentia essentiae, humana vero Deus est divinae gratiae largitate. II. 29.

Wenn die Bibel sagt, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, so ist unter dem Nichts nicht die Beraubung alles Seins, sondern die unaussprechbare, unbegreifliche und unerreichbare, allem Verstande unbekannte Klarheit der göttlichen Natur zu verstehen, welche, wenn sie an und für sich gedacht wird, weder ist, noch war, noch sein wird [28]).

Die Theologen haben Gott dreieinig genannt, und er ist es auch, in so fern er ist, weise ist, lebt, oder in so fern wir Wesen, Kraft und Wirksamkeit an ihm unterscheiden. Es sind hiermit bloße Relationen und nicht Substanzen bezeichnet [29]). (In der Darstellung des Ausganges des heiligen Geistes neigt sich Erigena mehr zur Anschauung der griechischen Kirche [30]).

Das Erschaffen-Schaffende ist der Logos, der göttliche Sohn, und die in ihm und mit ihm vereinten ersten Ursachen (Causae primordiales, Prototypa, Proorismata, Theiathelemata, Ideae) die Substanzen und Ideen aller Dinge, deren Zahl, wie alles Göttliche überhaupt, unbegränzt ist und von denen die ersten zehn in folgender Reihe angeführt werden: das Gute, das Sein, das Leben, die Vernunft (Seele, ratio), der Verstand (Geist, intelligentia), die Weisheit, die Tugend, die Seligkeit, die Wahrheit, die Ewigkeit [31]).

Das Wort, der eingeborne Sohn Gottes, ist die Form des All. Alles, was ewig und geworden (facta) genannt wird, ist der Herr; daher dürfen wir den Herrn und die

[28]) III. 19. Mit dieser Ansicht verträgt sich's nicht, wenn es an andern Orten heißt: Gott sei nicht die Welt, aber in den englischen Geistern seien gewisse göttliche Erscheinungen, göttliche Vorbilder, dergleichen auch den Gerechten nach ihrem Tode würden (I. 7.—8. In angelicis intellectibus esse quasdam divinas apparitiones i. e. principalia exempla, quisque dixerit, non, ut arbitror, a veritate errabit. V. 38. S. 306); oder: Gott sei unbeschränkt, er habe daher auch sich Unähnliches schaffen können (III. 6.).

[29]) I. 14.

[30]) II. 31.—35.

[31]) III. 1.

Creatur nicht als zwei von einander Verschiedene ansehen, sondern als Eines und dasselbe [32]).

Die Erzeugung des Wortes und der ersten Ursachen ist gleich ewig [33]); nur der Begriff ist verschieden; das Wort bleibt immer Wort, die Creatur immer Creatur [34]).

Das Erschaffen-Nichtschaffende ist die Welt, das Universum. In einer Reihenfolge von Theilungen haben sich die Ur-Ideen entwickelt in himmlische und irdische, in geistige und sinnliche Wesen [35]), oder (wie Erigena mit mystischer Auslegung des ersten Capitels der Genesis sagt) in Allgemeinheiten und Besonderheiten, Einfaches und Zusammengesetztes, Substanzen und Accidenzen rc. [36]).

Der letzte Act der fortschreitenden Theilungen ist der des Menschen in Mann und Weib; eine Theilung, die erst in Voraussicht des Falles des Menschen eingetreten ist [37]). Denn der Mensch, in welchem alle creatürlichen Substanzen zusammentreffen, hätte eigentlich ungetheilt bleiben sollen, als erstes Glied der jenen Theilungen entgegen tretenden Reihe von Wiedervereinigungen des Getrennten, und wirklich wird einst, wenn nach Ablauf der Geschichte die Folgen des Falles werden aufgehört haben, weder Mann noch Frau sein [38]).

Die Substanz der Dinge, d. i. die Ur-Idee in ihren Besonderungen, ist nichts Körperliches; ja, man kann sie kaum Creatur nennen [39]); denn Körper verderben und vergehen, sind also nichts Substantielles; und auch die Annahme einer ewigen materia informis verwickelt in Widersprüche [40]). Raum und Zeit sind nichts Reelles, sondern bloße For-

[32]) III. 17.—18. Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere dominum et creaturam sed unum et id ipsum.
[33]) II. 20.
[34]) II. 21.
[35]) V. 34.—36. etc.
[36]) III. 2.
[37]) II. 3.—6.
[38]) II. 6. V. 20. S. 242.
[39]) V. 16.
[40]) I. 53.—56.

men, Umschränkungen des Creatürlichen, in dem Wesen der Creatur als solcher gegründet, ihr Begriff, ihre Definition. Die höheren Wesen sind die Beschränkung, der locus, der niedrigeren; der Raum existirt daher bloß in der Seele, in so fern diese das Wissen des Körperlichen ist [41]).

Denn so wie der göttliche Geist Allem vorangeht und Alles ist, so geht auch die Verstandes-Erkenntniß der Seele allem voran, was sie erkennt, und sie ist alles, was sie vorher erkennt [42]). Ja, die beste Definition des Menschen ist die: er sei eine von Ewigkeit her im göttlichen Geiste geschaffene Erkenntniß [43]). Das Bewußtsein (notio) von einem Dinge ist die Substanz dieses Dinges, und so auch ist das Selbstbewußtsein die Substanz des Menschen [44]).

Aller Geist ist Einer. Nur Ein Geist ist in der Menschheit [45]). Es besteht kein qualitativer Unterschied zwischen der Menschen- und der Thierseele; sie sind bloß dem Grade nach verschieden [46]). Auch Mensch und Engel wären Eines, wenn der erstere nicht gesündigt hätte [47]). Selbst die sich Unterredenden gehen, in so weit sie sich Erkenntnisse mittheilen, auf eine wunderbare Weise in einander über [48]).

Es sind dies durchgreifende, idealistische Bestimmungen; doch behält Erigena sie nicht standhaft bei, so wie uberhaupt

[41]) His rationibus cogor fateri, non esse locum nisi in animo. I. 30. Vgl. I. 41. I. 45. I. 20.—22.

[42]) Quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia, quae praecognoscit, est. IV. 9. S. 180.

[43]) IV. S. 174.

[44]) IV. 7. S. 175. Ipsa notio, qua seipsum homo cognoscit, sua substantia est.

[45]) V. 51. S. 269. Eine Lehre, die im spätern Mittelalter vielen Anhang fand, und auf dem lateranensischen Concilium 1513 ausdrücklich verdammt wurde.

[46]) III. 41.

[47]) IV. 9. S. 180. V. 10.

[48]) Siquidem, dum intelligo, quod intelligis, intellectus tuus efficior et ineffabili quodam modo in te factus sum. IV. 10.

seine Anthropologie auf keinen sichern Grundlagen fußt. Denn bald heißt es: Wie Gott die Seele nach seinem Bilde erschaffen, so bildete sich die Seele den Körper gleichsam als ein ihr ähnliches Werkzeug [49]). Bald wieder: Gott habe den Menschen deßwegen auch als Thier erschaffen, um in ihm die ganze Creatur zu verherrlichen [50]). Oder: Die Körperlichkeit (so wie die Theilung in Geschlechter) sei bei dem Menschen nur in Folge der Sünde eingetreten [51]). Bald wird in dem Menschen ein Ternar unterschieden: Fleisch, Seele, Geist [52]); bald ein Quinternar: eine Körper-, Lebens-, Sinnes-, Vernunft- und Verstandeskraft [53]). Der Widerspruch, daß dann in einem Menschen zwei Seelen (anima, mens; ratio, intellectus) angenommen werden müßten, wird aber dahin gelöſ't: daß eben das Beilegen widerstreitender Prädicate ein Beweis für die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sei [54]). Ja, auch dies, daß der Mensch nur wisse, daß er ist, nicht, was er ist, wird als ein solcher Beweis aufgeführt [55]).

Merkwürdig ist die Ansicht über Fall und Erlösung des Menschen, womit die über das Böse eng zusammenhängt: Adam, der menschliche Geist (animus), der im Logos enthalten war, ist aus demselben durch die in ihm enthaltene Eva, die sinnliche Natur (visibilium rerum natura), herausgetreten, und ist darum in seine Gegensätze, Seele und Leib, Mann und Frau, zerfallen. Es gibt kein räumliches, kein zeitliches Paradies, keine Schlange, keinen Verführer; das alles muß in höherem Sinne aufgefaßt, mystisch erklärt werden [56]). Ohne die Incarnation des Logos hätte sich in Folge

---

49) II. 29.
50) IV. 7.
51) IV. 14. S. 195. IV. 15. S. 198.
52) Totus homo carne, anima menteque consistens. IV. 3. 5.
53) Corporea, vitalis, sensitiva, rationalis, intellectualis. IV. 5.
54) IV. 5. S. 168.
55) IV. 7. S. 175. Vgl. die Lehre von dem Nichtwissen in Gott, Note 21.
56) IV. 16.—22.

jenes Vorganges die ganze Creatur von Gott entfernt und verschlechtert [57]. Er mußte daher herabkommen, um von den Ursachen, die er in seiner Gottheit ewig und unveränderlich in sich hat, auch die Wirkungen in seiner Menschheit zu retten, und sie in die Ursachen zurückzuführen, um in ihnen, wie diese selbst, in einer wunderbaren Vereinigung gerettet zu werden. Er ist aber deßhalb Mensch und nichts Anderes geworden, weil in dem Menschen die ganze Creatur vereinigt ist [58]. Es ist aber (wie es aus der behaupteten Identität der Creatur mit Gott nicht anders folgen kann, die Menschheit und Gottheit Christi unbeschadet des Verhältnisses der Naturen (?) Eine Substanz [59]).

Eine Erlösung von Schuld und Sünde kann auf diese Weise nicht behauptet werden; allein es bedarf derselben nicht. Es gibt nichts substantielles Böses. Es gibt wohl zweifache Richtungen: zu Gott, zu sinnlichen Dingen; allein letztere könnte man höchstens unerlaubt, nie aber bös nennen; sie heben durch die Unmöglichkeit der Befriedigung sich selbst auf, und dies ist ihre Strafe [60]). Wollte Jemand fragen, warum Allen, wenn auch die Möglichkeit, so doch nicht die Kraft und Wirklichkeit, jene Richtung zu Gott einzuschlagen, zu Theile geworden: so müßte man ihn auf die unerforschten Fügungen Gottes verweisen, oder darauf, daß die Harmonie nicht in der Wiederholung desselben Tones, sondern in dem geordneten Verhältniß ungleicher Töne bestehe [61]).

---

57) V. 34.

58) V. 25. S. 252.

59) Ego autem incunctanter vestigia eorum sequor, qui non temere praedicant, humanitatem Domini nostri Jesu Christi suae divinitati unitam, ita ut unum, salva naturarum ratione in ipsa et cum ipsa sit; quoniam *una substantia est, (et ut usitatius dicam, una persona)* humanitas Christi et divinitas. V. 26. S. 257.

60) V. 36. S. 282.

61) V. 38. S. 307.

Alles Böse muß daher dereinst aufhören; denn Alles ist im göttlichen Geiste, nichts außer ihm; nichts ewig, was nicht in Gott ist. Der göttliche Geist kennt aber weder Böses noch Bosheit (denn kännte er es, so würde es auch Substanz sein) [62]. Die Substanz des Menschen, das Göttliche in ihm, kann nie bös, nie befleckt werden; das Böse ist bloß Schein, besteht in Vorstellungen, denen ein reales Object fehlt.

Mit dieser Ansicht scheint nun freilich die Glaubenslehre von bösen Geistern oder von der Ewigkeit der Höllenstrafen unvereinbar; indessen wird die erste so viel als möglich in den Hintergrund gedrängt, und mit der zweiten sucht Erigena mit Eifer eine Art Vereinbarung herzustellen: Gott strafe nämlich an der Natur, die er erschaffen, das Vergehen, das er nicht geschaffen, während er das, was er erschaffen von jedem Vergehen frei erhalte [63]). Die Substanzen der Guten und Bösen seien zwar gleich; doch könne man an den einzelnen Individuen gewisse Eindrücke (passiones) entgegengesetzter Art unterscheiden, in denen eben die Seligkeit (deificatio) und Verdammniß bestehe; die Art und Weise, wie dieses geschehe, sei freilich unerklärlich [64]).

Wir sind nun an den Punkt gekommen, wo die Seinsform, die da weder erschaffen ist noch schafft, zu betrachten ist. Sie kommt wieder nur Gott zu, in so fern er das Ziel alles Seins ist, zu dem Alles als zu seiner Quelle zurückkehrt und in ihm, ohne weiter sich zu entwickeln, beschlossen bleibt. Dieses Streben zur Rückkehr in Gott zeigt sich schon in den periodischen Bewegungen der Natur, wo

---

[62]) V. 31. Vgl. de div. praedest. c. 2. 3. 4.

[63]) Naturarum optimus conditor, piissimus provisor, justissimus delictorum in his, qui se spernunt et nesciunt, ultor, punit in natura, quam fecit, delictum, quod non fecit, liberans ex delicto separansque quod fecit, ineffabilique modo in eo, quod fecit, impunito punit, et ut verius dicam, sinit puniri quod non fecit. V. 31 S. 269, vergl. V. 35.

[64]) V. 33. S. 270.

Alles zu seinem Ausgangspunkte zurückeilt, in der Lust des Menschen, zu sein, da eben Gott das Sein ist, und in der Systematik der Wissenschaften, die stets eine Einheit voraussetzt oder anstrebt [65]).

Diese Vereinigung geschieht in mehren auf einander folgenden Stufen, welche die entgegengesetzte Richtung mit der Stufenfolge der anfänglichen Theilungen nehmen. Sie erfolgt dadurch, daß das Niedrigere auf natürliche Weise von dem Höheren angezogen und absorbirt wird, nicht, um zu sein aufzuhören, sondern um in diesem mehr Rettung und Bestand zu gewinnen und mit ihm Eines zu sein [66]). So geht Luft in Licht, Eisen in Feuer, Rauch in Flamme, Wolke in Luft über.

Sie findet auch nach Erigena ohne Verletzung der Eigenheiten der einzelnen Substanzen Statt; allein er weiß das Verhältniß der Substanz des Niederen zu dem Höheren nur so aufzufassen, wie das der Individuen zur Species, der Zahlen zur Einheit, der Linie zum Punkte, der Lichtstrahlen zum leuchtenden Kerne, des Schalles zu seiner Quelle [67]). Kurz, nicht die Substantialität, sondern bloß die Individualität ist es, die er in dieser Vereinigung zu retten sucht.

Es gibt drei Wege und sieben Stufen der Vereinigung: Die Sinnenwelt geht über in die Ur-Ideen, das Menschengeschlecht in den Logos, die Auserwählten in Gott. — Der Körper wird zur Lebensbewegung, diese zum Sinn, dieser zur Vernunft (ratio), die Vernunft zum Geiste (animus), der Geist zur Wissenschaft alles dessen, was nach Gott ist, diese zur Weisheit, der unmittelbarsten Anschauung der Wahrheit, die Weisheit endlich zur wunderbaren Versenkung in Gott [68]).

---

[65]) V. 3.—4.

[66]) V. 8. Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur, et absorbentur, non ut non sint, sed ut in iis plus salventur et subsistant et unum sint.

[67]) V. 9.—12.

[68]) V. 39. Vgl. auch die Stelle V. 8. S. 232, wo er vom Menschen

Die Rückkehr der menschlichen Natur insbesondere in Gott geschieht auf zweifache Weise: die eine besteht in der Restauration durch Christus, die andere in der Seligkeit und Vergöttlichung derjenigen, die zu Gott selbst emporsteigen werden [69]. Oder mit andern Worten: ein Theil der Menschen kehrt in den Zustand Adam's vor der Sünde zurück, wo er weder weise noch thöricht war; ein Theil aber gelangt in jenen Zustand, den er erreicht hätte, wenn er die Gebote Gottes befolgt hätte [70]. Eine körperliche Auferstehung kann auf keine Weise Statt finden, oder wenigstens ist sie nicht das letzte Moment der Weltgeschichte. Wenn die Kirchenväter etwas Anderes lehrten, so geschah es nur zur Befestigung der sinnlichen schwachen Menschen [71].

In seiner philosophischen Methode bietet Erigena wenig Eigenthümlichkeiten dar. Er beginnt zwar wissenschaftlich

---

allein spricht: *Prima* igitur humanae naturae reversio est, quando corpus solvitur et in quatuor elementa, ex quibus compositum est, revocatur; *secunda* in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quatuor elementorum recipiet; *tertia*, quando corpus in spiritum mutabitur; *quarta*, quando spiritus et ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur; quae sunt semper et incommutabiliter in Deo; *quinta*, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit, nisi solus Deus.

[69]) Reditus (humanae naturae in Deum) duobus modis fit, quorum unus est, qui totius humanae naturae docet in Christo restaurationem, alter vero eorum, qui in ipsum Deum ascensuri sunt, beatitudinem et deificationem (θέωσιν). Aliud enim est in paradisum redire, aliud de ligno vitae comedere. V. 36. S. 289.

[70]) V. 38. S. 308.

[71]) V. 37., wo aber auch S. 294 die Stelle vorkommt über die Belohnung der Seligen und Strafe der Verdammten: Tolle a me Christum, nullum bonum mihi remanebit, nullum tormentum me terret, eius siquidem privatio et absentia totius rationabilis creaturae tormentum esse ut nullum aliud opinor, die wahrhaft erhebend zu nennen wäre, wenn anders der persönliche Christus und nicht der abstracte, nach Erigena in Gott enthaltene Begriff des Seins hier gemeint würde.

mit einer Definition und einer Eintheilung, nimmt Rücksicht auf die verschiedenen möglichen Gesichtspunkte der Speculation; aber bald betritt er den gewöhnlichen exegetischen Weg und knüpft seine Ansicht an die Schöpfungsgeschichte der Genesis an, der er aber zu diesem Ende eine Deutung unterlegt, die ihren Wortlaut und Sinn auf eine schonungslose Weise verdreht und vernichtet [72]. Wo ihm unlösliche Bedenken aufstoßen, beruft er sich auf Unbegreiflichkeiten, auf die Schranken des menschlichen Denkens; wo ihm Beweise fehlen, werden Stellen aus den Vätern citirt.

Worin er sich aber wesentlich vor seiner Zeit und vor vielen seiner Nachfolger ausgezeichnet, das ist seine Tendenz, das Ziel, das er sich gesetzt, die Mittel, die er für dasselbe, wenn auch nicht aufgesucht, so wenigstens herbeigewünscht hat. Er strebte nach einer Erkenntniß aus einem Principe, das in uns selbst läge und Alles umfaßte, nach Einheit der Philosophie und Religion, so daß jene Grund und Bedeutung der Lehrsätze der letzteren darzustellen hätte [73]. Er leitet die Widersprüche der Speculation aus den verschiedenen untergeordneten Standpunkten der Forschenden ab [74], dringt auf Kenntniß der Natur und Geschichte, als Vorbereitung zur Philosophie [75], und verlangt unerschrockene Bekanntmachung der Wahrheit, falls sie nur an Weise und Einsichtige erfolge [76]. Er verdammt die Andersdenkenden nicht, sondern verweis't sie nur auf die Zeit, wann das ewige Licht kommen werde, welches das Licht der falschen Philosophiren-

---

72) Man vgl. insbesondere, was er über die Reihenfolge der Theilungen, über die Schöpfung aus Nichts, über den Fall, die Körperlichkeit und Geschlechtlichkeit des ersten Menschen und das Paradies sagt, welches alles er aus der Genesis entwickelt.

73) De divin. praedest. proëmium Maugin. I. 111.; vgl. De divis. nat. II. 20., II. 15.

74) De divis. nat. V. S. 268.

75) V. S. 275.

76) V. 39.

den in Finsterniß, und die Finsterniß der Erkennenden in Licht verwandelt [77].

Merkwürdig bleiben auch gewisse Aeußerungen, die weit über den Umfang der Begriffe seiner Zeit hinaus reichen. Von dieser Art war schon das oben Erwähnte, daß das Selbstbewußtsein das Sein des Menschen, oder daß die Dialektik, welche Genera in Species theile und diese wieder auf jene zurückführe, keine vom Menschen erfundene Kunst, sondern eine Auffindung der von Gott in die Natur gelegten Urform sei [78]; oder endlich, wenn er den kühnen Gedanken von einer göttlichen Ironie hegt [79].

Noch bedeutungsvoller wäre sein Satz, daß die Erkenntniß seiner selbst der sicherste Weg zur Erkenntniß des Absoluten sei [80], wenn sie etwas mehr bliebe, als hergebrachte Phrase, von einem Geschlechte dem andern überliefert, ohne eine Ahnung der subjectiven Methode des — wenn wir den kühnen Ausdruck wagen dürfen — constitutiven Rechtes der Philosophie.

In seinem ganzen Systeme zeigt sich bei genauerer Erwägung das durch das Festhalten an christlichen Dogmen zwar gehemmte und modificirte, doch übrigens unverholene und nicht zu verkennende Streben, die alte Identitäts-Lehre, wie sie (abgesehen von den etwa vorliegenden altindischen Mustern) von den Neuplatonikern gelehrt worden, folgerecht durchzuführen. Es ist eine vollendete Emanations-Theorie, gründend auf der platonischen Ideenlehre und begleitet von dem Gedanken eines allmählichen Zurückströmens des aus dem Urquell Herausgetretenen in denselben. Die Hauptlehren des Christenthumes: die — von der menschlichen Schuld und

---

[77]) Unusquisque in suo sensu abundet, donec veniat illa lux, quae de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recognoscentium convertit in lucem. V. 40.

[78]) IV. S. 163.

[79]) IV. S. 216.

[80]) V. S. 269.

Sünde, von der Freiheit der Zurechnungsfähigkeit [81]), der Genugthuung, die Christus geleistet, werden geradezu geläugnet oder weggedeutet. Der Abfall Adam's wird fast zu einem vorweltlichen gemacht (in welcher Gestalt er auch in den altindischen Systemen erscheint), fast zu einem unwillkürlichen, in der Harmonie der Weltordnung gelegenen Entwickelungsact der Ur-Ideen. Der Auctorität der Bibel und der Väter wird bei Weitem nicht die gebührende Achtung gezollt, sie der Vernunft untergeordnet, ihrer Würde kein höherer Ursprung, als eben die Vernünftigkeit ihrer Quelle, zugewiesen, und bedeutend hervorgehoben, daß sie der Deutung bedürfen [82]).

Vergleicht man sein System mit denen der späteren Mittelzeit, so zeigt er sich als entschiedener Realist, und zwar in einem so durchgreifenden Sinne, wie es weder Thomas noch Scotus war. Die Ur-Ideen (causae primordiales) sind das eigentliche Sein der Dinge, sind substantielle Emanationen Gottes.

Ein solcher Mann mußte schon von den Jahrhunderten, die auf ihn folgten, wenn auch nicht widerlegt, so doch bei der Glaubenstreue, die ihnen beiwohnte, nie für kirchlich, für rechtgläubig gehalten werden. Wie der heil. Bernhard gegen Abailard eiferte, nicht wegen einzelner Lehrsätze, die vielleicht noch zu vertheidigen waren, sondern wegen des Geistes, der in seiner ganzen Disciplin sich kund gab, des flach-rationalistischen Getreibes, dem die Erlösung nichts, als eine Vorlesung über die Moral, ist [83]): so kämpften auch die Bischöfe seiner Zeit gegen Erigena, mit weniger Kenntniß und Unbefangenheit des Geistes, vielleicht auch nicht mit derselben Reinheit des Herzens (wir räumen es ein), allein nicht mit geringerem Rechte und trügenderer Ahnung. Auch Anselmus

---

[81]) In seiner Abhandlung De praedestinatione vertheidigt er eine göttliche Prädestination zum Guten. Vgl. IV. S. 181, V. S. 264.

[82]) I. S. 37 etc.

[83]) Vgl. nur die von Cousin wieder aufgefundene Abhandlung Sic et non.

bestritt seine Lehre von der Consubstantialität der Welt mit Gott [84]), und später, als die pantheisirenden Secten des mittäglichen Frankreichs in Erigena's Schriften Stütze und Bestätigung ihrer Lehre fanden, sah Papst Honorius III. sich veranlaßt, jenen Verdacht durch seinen Ausspruch zu bestätigen [85]).

Bei dem gläubigen, vertrauungsvollen Geiste, der damals die Forscher beseelte, bei ihrer Achtung vor Auctoritäten war es übrigens ein Glück für die ganze spätere Speculation, daß die finsteren und stürmischen Zeiten, die das neunte und zum Theil auch das zehnte Jahrhundert durchzogen, dieselbe Vergessenheit, welche ihr bereits früher Plato entrissen hatte, nun auch Erigena ihr aus den Augen rückte, und, als sie für tiefere Forschungen reif war, ihr durch die metaphysischen und physicalischen Schriften des Aristoteles eine verschiedene Richtung ward [86]). Nur auf diese Weise konnte die Scholastik die große ihr gewordene Aufgabe, die Lehrsätze des Glaubens aus sich heraus in die Breite und Tiefe bis in die entfernteren Folgerungen, die weitesten Verzweigungen zu entwickeln, so glücklich lösen, als es der **Doctor angelicus**

---

[84]) Anselmi Monolog. c. 7.—9.

[85]) Es war dies zu jener Zeit, wo Almarich von Bona zum Widerruf ähnlicher Sätze war genöthigt worden, wo David von Dinant und seine Schüler mit ihrem Pantheismus auf Erigena und den von den Arabern der alexandrinischen Schule umgemodelten Aristoteles sich beriefen, und in Südfrankreich die mannigfachen sich kreuzenden Irrlehren die größte Ausbreitung erhalten, selbst in die höheren Kreise der Gesellschaft sich eingedrängt und den Bestand der kirchlichen Ordnung in seinen Grundfesten bedroht hatten.

[86]) Nur in der Schule von St. Victor und selbst da nur in dem einzigen Richard, der am wenigsten innerhalb des rechten Maßes und Zieles sich gehalten, kommt eine gewisse Hinneigung zu den Ansichten Erigena's vor, welche überhaupt kein System wird vermeiden können, dem der Gedanke der Substantialität und Selbstständigkeit des menschlichen Geistes in Widerspruch gegen die Anerkennung der Creatürlichkeit und Abhängigkeit desselben scheint. Vgl. Liebner, Hugo von St. Victor, Leipz. 1832.

und seine späteren Nachfolger wirklich gethan haben, ohne an die Klippen, die ihr drohten, mehr als anzustreifen.

Die ganze Zeit war im Naturleben befangen; das freie, geistige Element, die creatürliche Persönlichkeit als solche, hatte im Leben der Gesellschaft zu wenig Geltung erlangt, um als Warner gegen die (fast immer auch sie bedrohenden) pantheistischen Abwege mit Erfolg auftreten zu können. Wären ihr daher solche, mit möglichster Schonung der ethischen Interessen oder selbst des Buchstabens der Dogmen auftretende, Geister wie Plato oder Erigena dargeboten gewesen, sie hätten eine betäubende und deßhalb furchtbare Wirkung auf sie geübt; die gesammte Forschung hätte vielleicht eine andere, unheilvolle Richtung genommen. So aber waren ihr bis in das 13. Jahrhundert hinein nur die logischen, rhetorischen und einige der ethischen Schriften des Aristoteles gegeben, wenige allgemeine, schon von den Kirchenvätern zurückgewiesene metaphysische Grundsätze ausgenommen [87]. Diese dienten nun wohl, die Form der Speculation festzustellen, gewisse allgemeine, einleitende Principien an die Hand zu geben; aber den Stoff, den Inhaltund Gehalt der Forschung vermochten sie — bei ihrem offenbaren logischen Formalismus und antichristlichen Empirismus — keineswegs darzureichen. Als ihr der ganze Aristoteles und seine arabischen Commentare zugänglich wurden, da hatte Petrus der Lombarde schon das Gebäude des positiven Lehrbegriffes aufgeführt. Das Factum stand fest, nur ein Commentar war noch möglich. Plato kam der abendländischen Christenheit erst dann in die Hände, als jene ganze Geistesrichtung schon abgelaufen war und die Auctoritäten nicht mehr jene absolute Geltung hatten. Es blieb daher der christliche Theismus rein und unverfälscht, bei allen oft mißlungenen Versuchen der Philosophie, ihn mit sich selbst, mit den Principien der Aristoteliker und mit dem,

---

[87]) Vgl. Jourdain Geschichte der aristotelischen Schriften im Mittelalter, übersetzt von D. Ad. Stahr, Halle 1831.

was das Selbstbewußtsein, wenn auch unbefragt, auszusprechen pflegte, allseitig in Uebereinstimmung zu bringen.

Von größerem Einflusse, als Erigena's eigene Speculationen, könnte seine Uebersetzung der oft genannten Schriften gewesen sein, die unter den Namen Dionysius' des Areopagiten und des heil. Maximus bekannt sind, und Quelle, Auctorität und Stütze für alle (kirchlichen und außerkirchlichen) Mystiker des Mittelalters wurden. Doch finden wir auch in dieser Beziehung Spuren, daß Erigena's Uebersetzung bereits von Zeitgenossen als zu wörtlich und ängstlich getadelt, und daß im 13. Jahrhundert eine andere eingeleitet worden ist [88]).

Staudenmaier behauptet, Erigena habe die ganze mittelalterliche Speculation aus sich hervorgerufen, vereinige in sich alle ihre Richtungen, die Scholastik und Mystik, sei ein Anselm an Geist, ein Bernhard an Gefühl. Bei aller Achtung vor einem Manne, der so geforscht, wie Erigena, glauben wir doch dieses Lob in Einigem beschränken zu sollen. Ueber den Einfluß, den Erigena geübt, haben wir schon gesprochen. Die Unruhe der Zeit, der lange Stillstand der Forschung, die Scheu vor verdächtig gewordenen Namen, die ohne Rückhalt ausgesprochenen pantheistischen Folgesätze des Systems, alles dies wirkte mit, ihn zu schwächen.

Die Scholastik und Mystik, das Verstandes- und Gefühlsleben, in dem Objecte des Glaubens wurzelnd, dem Subjecte bloß das passive Amt des Werkzeugs zuweisend, haben endlich — um über St's. Angabe vollends abzuurtheilen — ein tieferes Fundament, als die Speculation eines einzelnen Mannes, und gehen vielmehr aus dem Gesammt-Charakter einer Zeit hervor, bei der die Persönlichkeit und Substantialität und folglich auch die selbstständige Thätigkeit des Geistes

[88]) Hist. litt. de la France V. S. 426; Oudin S. 236; Mabillon Iter italicum S. 129. Vgl. Staudenmaier S. 167—169. Hugo von St. Victor arbeitete jedoch seinen Commentar des Areopagiten nach Erigena's Uebersetzung aus. Vgl. Liebner S. 72.

bei Gestaltung des Wissens und Glaubens ihre volle Anerkennung noch nicht gefunden hatte.

In den Systemen der Mittelzeit gewahren wir ferner wenige Spuren einer genetischen, vorschreitenden Entwickelung der Speculation, wie wir diese etwa an der neuen Philosophie von Cartesius bis auf Schelling und Hegel nachzuweisen vermögen. Seit dem Magister sententiarum hatte sich der Kreis der Probleme fast nicht erweitert, die Methode nicht geändert; ja, selbst in der äußern Anordnung, in der Form des Gedankens war keine, wie immer bedeutende, Abweichung eingetreten. Die Reihe der Distinctionen war erweitert, schärfer ausgeführt; über das Verhältniß der Universalien zu den Individuen u. dgl. waren neue Theoreme und Hypothesen ersonnen und aufgestellt worden; allein darauf beschränkte sich alle Bewegung. Auch war es schwer anders möglich. Das System war Nebensache und Mittel; die Grundzüge standen fest, der Inhalt war unveränderlich gegeben. Nur die Schärfe der Durchführung gab den Vorzug, der Umfang des Details, die Folgerichtigkeit in der Verknüpfung des Einzelnen. Da war nur das Verhältniß des Schülers zum Lehrer, des Commentators zum Autor von Einfluß, und in keines dieser beiden ist einer der späteren Philosophen zu Erigena je getreten; wir können daher auch in dieser Beziehung nicht sagen, daß er die Philosophie des Mittelalters aus sich hervorgerufen.

Fast kein Scholastiker des Mittelalters ist ohne christliche Mystik, kein Mystiker ohne scholastische Einkleidung. Die Speculation war noch zu gläubig und fromm und unselbstständig, um der Innigkeit und Selbstaufopferung des Mystikers sich schroff entgegen zu setzen, und die Form hatte zu allgemeine Geltung, war zu eng in die ersten Principien des Unterrichts verwebt, um von dem Mystiker ganz fern zu bleiben. Es darf uns daher auch nicht befremden, beide Richtungen am Anfange dieser Zeit in Erigena vereint zu sehen. Freilich finden sich bei den größern Scholastikern, wie insbeson=

dere bei Anselmus und Thomas, wenig Spuren jener Versenkung und Identificirung der Creatur mit Gott, wie sie bei einigen Mystikern in der Sehnsucht des unbefriedigten Gefühls angestrebt und als Ziel des Strebens aufgestellt wird, und allerdings begegnen uns bei Erigena viele solcher Aeußerungen; allein — wir sind weit entfernt, ihm dies als einen Vorzug anzurechnen, und sehen in jenen Erscheinungen eine Verirrung und nicht das eigentliche Wesen der christlichen Mystik.

Wir dürfen ferner nie vergessen, daß die Erscheinung Erigena's auf dem dunkeln Grunde seiner Zeit schärfer und größer heraustritt, als die Wirklichkeit bei näherer Prüfung bestätigt. Er ist nicht frei von Widersprüchen, ist uneins mit sich selbst, und nimmt da, wo er dies zu gestehen scheut, seine Zuflucht zu dem verächtlichsten Hülfsmittel, zu der Annahme der Beschränktheit der Forschung, der Nothwendigkeit des Beisammenseins unvereinbarer Prädicate. — Anselmus steht hoch über ihm an Tiefe des Geistes, Bernhardus an Wärme und Innigkeit des Gefühls, Gewalt des Wortes, Verständniß der Geschichte, Thomas an Umfang des Wissens, Klarheit des Verständnisses, Schärfe der Unterscheidung. Und diese drei Männer halten zu gleicher Zeit unerschütterlich fest an dem geraden Sinne der Schrift, dem klaren Spruche der Ueberlieferung.

Daß Erigena der Erste war, der den Versuch eines vollständigen philosophischen Systems wagte, ist etwas Ungeheures für seine Zeit und seinen Standpunkt; allein wir müssen stets bedenken, es war ein sehr verfehlter, ein gefährlicher Versuch, und die einzige Abhandlung des Anselmus Cur Deus homo z. B. hat das Dogma mehr entwickelt, die Wissenschaft weiter gefördert, als Erigena's ganzes System. Den Anfang einer christlichen Philosophie in Erigena zu suchen, ist daher eine jener verfehlten Unternehmungen, die so lange nicht aufhören werden, als man die Bedingung und das Wesen christlicher Speculation: die organische Verbindung der zwei Methoden echt wissenschaftlicher Begrün-

dung, noch unter die frommen Wünsche zu zählen gewohnt ist, und deßhalb immer noch die eine von beiden auf Kosten der andern ausschließlich einschlägt, und so lange man das Wesen der christlichen Weisheit: den qualitativen Unterschied und die formale (organische) Einheit der Welt mit Gott und der Natur mit dem Geiste, nicht schärfer erfaßt und inniger in sich aufgenommen hat.

Es ist allerdings bei der Beurtheilung eines Philosophen, dessen Studium man einen Theil seines Lebens geweiht, schwer, der Vorliebe zu entsagen, die jede anhaltende und besorgte Thätigkeit gewöhnlich auf ihren Gegenstand überträgt; allein wo es sich um christliche Wahrheit handelt, darf solcher Neigung nicht Raum gegeben werden.

Die christliche Philosophie setzt, abgesehen von der Anerkennung der Wahrheit ihrer Grundlagen, zu ihrem Beistande zwei Factoren voraus: eine vollendete dialektische Durchbildung des Dogma zu einem klaren, gegliederten Systeme, und eine erstarkte, selbstständig gewordene Forschung, welche das irrthumslose Dogma aus dem irrthumslosen Ausgangspunkte des Selbstbewußtseins zu erreichen und zu erfassen vermag. Das Christenthum, als objective Thatsache, kann seine wissenschaftliche Begründung nur da finden, wo alle Wissenschaft ihren Anfang nimmt: — im Denkgeiste. In der Mittelzeit konnte es daher, eben wegen des Mangels einer solchen Speculation, wohl Kirchenlehrer geben, Lehrer des Dogma in der weitesten Entwickelung und Gliederung; allein Gründer der christlichen Philosophie in dem oben angedeuteten Sinne sind sie darum noch nicht zu nennen. Eine solche Philosophie ist, wir dürfen es kühn aussprechen, erst von der vorgeschrittenen metaphysischen Bildung unserer und der nächsten Zeit zu erwarten. Es ist die Aufgabe, der Lebensfunke dieser Zeiten, sie anstreben, sie begründen zu helfen; ihr vorzuarbeiten, soll Ziel und Leitstern aller Bemühungen derjenigen in ihr sein, denen Christus und seine Kirche noch eine Wahrheit ist. Und endlich, auch abgesehen hiervon, kann

das Prädicat eines Gründers der christlichen Philosophie nie einem Manne zugesprochen werden, der die Creatur und Gott, die Natur und den Geist nicht in ihrem substantialen, weil wesentlichen, Gegensatze festgehalten, sondern das Niedere, das Gewordene, das Materielle dem Höheren, Ewigen und Uebersinnlichen ganz und gar aufgeopfert und aufgehoben hat.

Aphorismen über das Buch Genesis. Von D. F. X. Scholl, Professor am bischöfl. Seminar zu Trier.

(Schluß des im 10. Hefte abgebrochenen Artikels.)

Gen. III. 8.

8. „Und sie hörten die Stimme Gottes Jehova's, der im Garten wandelte bei der Kühle des Tages, und Adam und sein Weib verbargen sich in Mitte der Bäume des Gartens."

Das hebraische קוֹל, welches wir, nach der gewöhnlichen Uebersetzung, durch „Stimme" ausgedrückt haben, ist zweideutig: es bezeichnet sowohl die wirkliche Stimme eines Sprechenden, als auch jeden andern vernehmbaren Laut und jedes Geräusch. Die letztere Bedeutung ist in unserer Stelle vorzuziehen, weil hier noch keine Rede Gottes an die Menschen angeführt wird, und weil die Bedeutung „Geräusch" auf das damit verbundene „מִתְהַלֵּךְ, des Wandelnden," besser paßt. Worin das Geräusch des wandelnden Jehova bestanden, läßt sich nicht bestimmen; am wenigsten läßt sich behaupten, daß es ein Donnerschall gewesen, weil sonst in der h. Schrift immer der Ausdruck קוֹל יְהוָה für Donnerschall gebraucht wird. Mit Wahrscheinlichkeit läßt sich indessen, wenn man auf das Folgende der Erzählung Rücksicht nimmt, annehmen, daß das Geräusch des wandelnden Jehova ähnlich gewesen dem Geräusch eines wandelnden Menschen, doch mit dem Unterschiede, daß Adam und Eva darin den sich ihnen offenbarenden Gott erkannt haben. Daß Gott sich den ersten Menschen in irgend einer sinnlichen Gestalt geoffenbart habe, gibt die ganze Erzählung deutlich zu erkennen. Welche Ge=

stalt es aber gewesen, ob die eines Menschen, läßt sich, da die Urkunde darüber schweigt, nicht angeben. Jedenfalls aber liegt in der Annahme, daß Gott sich in sinnlicher Gestalt, gleichviel, in welcher, den ersten Menschen geoffenbart habe, nichts Gottes Unwürdiges; vielmehr sehen wir darin nur eine väterliche und freundliche Herablassung des Unendlichen zu seinem Lieblingsgeschöpfe, dem Menschen, um denselben vor noch größerem Unglücke, als worin derselbe durch seine alleinige Schuld sich gestürzt, zu bewahren. Das לְרוּחַ הַיּוֹם bezeichnet nach Hohel. II. 16. die Abendzeit, die Zeit vor Untergang der Sonne, während welcher im Oriente gewöhnlich ein Wind sich erhebt, der die Luft abkühlt und die ganze Nacht durch weht.

Adam und Eva verbargen sich vor der sich ihnen nähernden Gottheit, weil sie nach begangener Sünde die Nähe Gottes, in dem sie jetzt nicht mehr den Vater, Freund und Wohlthäter, wie früher, sondern den strafenden, sie verwerfenden, beleidigten Herrn und Richter erwarteten, nicht mehr ertragen konnten. Die aus der begangenen Sünde in ihnen entstandene Furcht vor Gott machte sie so bestürzt, daß sie Gott, den sie doch nicht nur als ihren Schöpfer und Erhalter, sondern auch als den Schöpfer und Erhalter des Weltalls kennen gelernt hatten, entfliehen oder ihm verborgen sein zu können glaubten. Gott indessen ist und bleibt in seiner väterlichen Gesinnung gegen die Menschen, vor wie nach ihrer Sünde, derselbe. Väterlich überzeugt er sie von der Größe der begangenen Sünde und bestraft sie in einer Weise, wodurch sie sich seines Wohlgefallens wieder würdig und des verlornen Glückes wieder theilhaftig machen können.

9. „Und Jehova Gott rief den Adam und sprach zu ihm: Wo bist du?"

Nach menschlicher Art, zu handeln, fragt Gott als nach etwas ihm Verborgenem, um dadurch sich dem Menschen anzubequemen und ihn dahin zu bewegen, die begangene Sünde ihm als Vater zu bekennen. Adam indessen, durch die Stim-

me Gottes, dessen Nähe er nicht mehr ertragen konnte, erschreckt, und einsehend, daß er vergebens sich bemüht, vor ihm sich zu verbergen, antwortet:

10. „Ich hörte deine Stimme (oder: dein Geräusch) im Garten, und ich fürchtete mich, weil ich nackt bin, und verbarg mich."

Adam fürchtet sich und verbirgt sich vor Gott, weil er nackt ist; denn die Schaamröthe, die Folge der begangenen Sünde und Zeuginn der jetzt verderbten Natur des Menschen, wurde durch die Ankunft Gottes noch vermehrt, in so fern dieselbe als Wirkung des Gefühles, daß sich etwas im Menschen regt oder geschehen ist, was seine Vernunft, sein Gewissen mißbilligt, durch die Gegenwart des Urhebers seines innern Richters, der Vernunft, des strafenden Gewissens, natürlich mehr hervortreten mußte.

11. „Und er sprach: Wer hat dir gesagt, daß du nackt bist? Hast du nicht von dem Baume, wovon ich dir gebot, nicht zu essen, gegessen?"

Da Adam seine Sünde, die Ursache seiner Schaamröthe und Furcht, vor Gott noch verbirgt, so sucht Gott selbst, indem er darauf hinweiset, ihn davon zu überzeugen, daß er um die begangene Sünde, als Ursache seiner Schaamröthe und Furcht vor ihm, wohl wisse. Nachdem Gott in wahrhaft väterlicher Weise den Adam zur Anerkennung seiner Schuld geführt, sucht Adam sich noch zu entschuldigen.

12. „Und es sprach Adam: Das Weib, das du mir zur Seite (oder zur Gesellschaft) gegeben, gab mir von dem Baume, und ich aß."

Adam bekennt jetzt, daß er wirklich das göttliche Verbot übertreten; er will jedoch diese seine Schuld dadurch verringern, daß er sie auf Eva, und, da Gott ihm die Eva zur Gehülfinn gegeben, auf Gott selbst einiger Maßen zurück wirft. Gott indessen überläßt Adam jetzt dem Gefühle der von ihm selbst bekannten Sündenschuld, und wendet sich zu Eva, indem er Adam's vorgebliche Entschuldigung dazu benutzt, auch sie zur Anerkennung ihrer Schuld zu bringen.

13. „Da sprach Gott zum Weibe: Warum hast du das gethan? Und das Weib sprach: Die Schlange verführte mich, und ich aß."

Eva versteht die an sie gerichtete Frage Gottes so, als frage Gott gleich, warum sie von der verbotenen Frucht gegessen, da doch in dem vorhergehenden Gespräche es nicht ausdrücklich gesagt wurde, daß Eva auch von der verbotenen Frucht gegessen habe. Eva nämlich, welche dem Gespräche Gottes mit Adam, gewiß nicht ohne geringere Schaamröthe und Furcht vor Gott, als Adam, zugehört hatte, sah ein, daß Gott auch um ihre Sünde, wie um die des Adam, wohl wisse, und daß es deßhalb vergebens sei, sie Gott verbergen zu wollen. Sie legt durch ihre Antwort das Bekenntniß ihrer begangenen Sünde auf die Frage Gottes gleich ab, will aber auch ihre Schuld dadurch verringern, daß sie sich auch als Verführte hinstellt, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie nicht, wie Adam, in ihrer etwaigen Entschuldigung einen Theil der Schuld auf Gott zurück zu werfen sich erkühnt. — Gott nimmt auf die Entschuldigung der Eva Rücksicht, in so fern er auch in der Schlange Schuld erkennet. Ohne jedoch sich mit dieser einzulassen, spricht er sofort eine Strafe über die Schlange aus:

14. „Da sprach Jehova Gott: Weil du dies gethan hast, so sei verflucht unter allem Vieh und allen Thieren des Feldes: auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen dein Leben lang.“ 15. „Und ich will Feindschaft machen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; derselbe soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihn in die Ferse stechen.“

In diesen Worten erkennen die Väter und nach ihnen die meisten christlichen Schrifterklärer die erste Verheißung eines kommenden Erlösers, weßhalb diese Worte auch den Namen Protoevangelium erhalten haben. Wir wollen die Sache näher untersuchen.

Die Strafe, welche der Schlange auferlegt wird, wird derselben offenbar nach dem Conterte nur deßwegen auferlegt, weil sie die Eva verführt hatte. Die Strafe trifft also die Schlange, in so fern sie Verführer der ersten Menschen war. Die Schlange nun ist, wie wir früher gehört haben,

nicht ein bloßes natürliches Thier, sondern, in so fern sie als Verführer da steht, der Teufel. Die Strafe also, welche hier der Schlange als Verführer auferlegt wird, trifft, wenn sie anders wirklich eine Strafe sein soll, den durch die Schlange verführenden Teufel. Hieraus darf man aber nicht schließen, daß alles, was hier zu der Schlange gesprochen wird, nur den eigentlichen Verführer, den Teufel, betreffe; denn außerdem, daß die Worte an die Schlange so gerichtet sind, daß darin von der Schlange als Thier vorzüglich Rede ist (sei verflucht unter allem Vieh und allen Thieren des Feldes: auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen), so ist es auch wirkliche und in der h. Schrift vorkommende Sitte, daß nicht nur der Sünder selbst, sondern auch das unvernünftige Werkzeug, dessen er sich bediente, im uneigenthümlichen Sinne des Wortes einer Strafe unterworfen wird. So soll nach Mosis Gesetz das Thier getödtet werden, womit ein Mensch sich versündigt hat (Levit. XX. 15.); eben so wurde der Ochs getödtet, der einen Menschen todt gestoßen hatte (Exod. XXI. 28.). Auf gleiche Weise wurden nicht nur die Hebräer selbst wegen Anbetung des goldenen Kalbes gestraft, sondern auch das Bildniß des angebeteten Kalbes wurde zerstört. — Sehen wir auf den Geist solcher Strafgesetze, so ist es klar, daß der Gesetzgeber dadurch auf das Gemüth des Strafwürdigen und aller Uebrigen einen tiefen Eindruck zu machen beabsichtigte, in so fern durch diese Art der Strafe die Schändlichkeit des begangenen Verbrechens oder Fehlers mehr in die Augen sprang, und eine solche (uneigenthümliche) Strafe ein starkes sinnliches Erinnerungsmittel an die Hand gab, sich in Zukunft vor solchen Verbrechen und Fehlern zu bewahren.

Fassen wir in diesem Sinne die der Schlange als Thier auferlegte Strafe auf, so war dieselbe den ersten Menschen und allen folgenden, die Kunde von dieser Geschichte erhielten, ein Erinnerungsmittel an den Haß und die Strafe, womit Gott den eigentlichen Verführer, der die Schlange

als Werkzeug zur Verführung gemißbraucht hatte, belegte. Was indessen der Schlange als Thier im uneigenthümlichen Sinne des Wortes als Strafe auferlegt wird, braucht nicht so aufgefaßt zu werden, als wenn dadurch die ursprüngliche, natürliche Beschaffenheit der Schlange wäre verändert und verschlimmert worden. Denn einmal enthalten die Worte Gottes, welche zur Schlange gesprochen werden, nichts, was uns zu dieser Annahme nöthigte; vielmehr thun wir den Worten genug, wenn wir annehmen, daß die unverändert gebliebene natürliche Beschaffenheit der Schlange für die Folge als bloßes Erinnerungszeichen an die Strafe angesetzt wurde, welcher der Verführer unterworfen wurde. Auf ähnliche Weise verhält es sich in der Geschichte der Sündfluth mit dem Regenbogen, welcher den Menschen als Versicherungszeichen angewiesen wird, daß in Zukunft keine ähnliche, Alles verheerende Wasserfluth erfolgen werde. Der Regenbogen bleibt als vollgültiges Versicherungszeichen für die Menschen nach der Fluth bestehen, wenn wir auch annehmen, daß vor der Fluth derselbe in der nämlichen Weise natürlich entstanden sei, wie er nach der Fluth entsteht.

Was dagegen bei der Bestrafung der Schlange als Verführer auf die natürliche Schlange als Thier nur mangelhaft oder gar nicht bezogen werden kann, dagegen auf die Schlange als Verführer, d. h. den Teufel, bezogen werden muß, darf nur von diesem, nicht von jener verstanden werden. Wenden wir das bisher Gesagte auf die zwei Verse 14. 15. Gen. III. an, so ergibt sich daraus:

1) Die Worte: „Weil du dies gethan hast, so sei verflucht unter allem Vieh und allen Thieren des Feldes: auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen", beziehen sich auf die natürliche Beschaffenheit der Schlange als auf das bloße Thier, und es darf aus diesen Worten nicht geschlossen werden, daß die natürliche Beschaffenheit der Schlange verändert oder verschlimmert worden sei, so zwar, als habe die Schlange vor der Verführung Füße gehabt, und eine andere

Nahrung, als die auf dem Boden im Staube liegende, genossen. Die Worte unseres Textes haben vielmehr den Sinn: Du Schlange sollst, weil du als Werkzeug dem Verführer gedient hast, eben deßwegen den Menschen in Zukunft ein Gegenstand des größten Abscheues vor allen übrigen Thieren sein, und durch dein Kriechen auf dem Bauche und den Genuß auf dem Boden liegender Nahrung ein Sinnbild sein, wodurch die Menschen belehrt werden, daß der Verführer selbst, der dich mißbrauchte, die größte Verachtung der Menschen verdiene und von Gott durch Erniedrigung und Demüthigung hart bestraft sei.

2) Die Worte: „Ich will Feindschaft machen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen", bedeuten nach ihrem eigenthümlichen Wortverstande so viel, als: ein gegenseitiger Haß soll unter den Menschen und den Schlangen Statt finden. Betrachten wir, was die Erfahrung uns darüber lehrt, so finden wir, daß nicht nur die Schlangen, sondern auch andere wilde Thiere von den Menschen verabscheut werden; sie stellen den Menschen nach und zerreißen den Menschen, den sie erhaschen; die Menschen aber gebrauchen Gewalt und List dagegen, dieselben zu fangen und zu tödten. Was die Schlangen insbesondere betrifft, so ist bekannt, daß nicht nur andere wilde Thiere, sondern auch selbst die Schlangen, von den Menschen häufig gezähmt werden. — Da, wie wir sehen, die Worte auf die Schlangen im eigenthümlichen Sinne nicht passen, so müssen wir dieselben im uneigenthümlichen Sinne dem Context zufolge vom Verführer, dem Teufel, verstehen. Die Ursache nämlich der wechselseitigen Feindschaft unter den Menschen und den Schlangen wird V. 14 angegeben: „weil du das gethan hast", d. h., weil du die Menschen verführt hast. In derselben Verbindung der Rede an die Schlange als Verführer folgen die Worte: Ich will Feindschaft rc. — Die Feindschaft, wovon hier Rede ist, muß demnach eine solche sein, die wegen der Statt gehabten Verführung erfolgen soll. Sie bezieht sich

also zunächst auf den Verführer und die Verführte, auf den Teufel und die Eva. Was bedeuten aber nun die Worte: „dein Same und ihr Same"? Eigentlich genommen, die Nachkommen der Schlange, d. i. des Teufels und der Eva. Da indessen von Nachkommen des Teufels nicht Rede sein kann, so muß das Hebräische זֶרַע, Same, Nachkommen, in uneigenthümlicher Bedeutung genommen werden. In uneigenthümlicher Bedeutung bezeichnet זֶרַע Nachfolger, Anhänger (Jes. I. 4. LVII. 4.). In derselben Bedeutung steht auch das entsprechende בֵּן . בָּנִים, Sohn, Söhne (Gen. VI. 2. und im N. T. υἱος, Ephes. II. 2.). Hiernach bezeichnete Same des Teufels seine Anhänger, Nachfolger, Freunde, d. h. andere ihm gleich bös gesinnte Geister, andere wirkliche Teufel.

Nach diesen Erläuterungen würden somit die Worte: Ich will Feindschaft machen u. s. w., so viel heißen, als: Eva und ihre Nachkommen werden feindselig gesinnt sein gegen den ersten Verführer, den Teufel, und gegen alle ihm gleich gesinnten Geister, Teufel, und umgekehrt. Die Teufel sind indessen kein Object, welches in den Kreis unserer natürlichen Erfahrung fällt. Diese wechselseitige Feindschaft zwischen dem von Eva abstammenden Menschengeschlecht einerseits und den bösen Geistern andererseits kann uns deßhalb, wenn sie wirklich bestehen soll, nur durch das Zeugniß einer übernatürlichen Offenbarung verbürgt werden. Dieses ist wirklich der Fall; denn in dem N. T. und namentlich in den Briefen der Apostel werden wir nicht nur über die Existenz der Teufel, sondern auch über die feindselige Stimmung der Teufel gegen die Menschen belehrt, und aufgemuntert, gegen die Anfeindungen derselben zu kämpfen. Man vergl. I. Pet. V. 8.; Jac. IV. 7.; I. Tim. III. 7.; II. Tim. II. 25. 26.; Ephes. II. 1.—2.; Ephes. IV. 27.; Ephes. VI. 10.; II. Kor. XII. 7. Hierauf scheint auch Christus hinzudeuten Matth. VI. 13. XXVI. 24.

Es bleibt uns jetzt noch zu untersuchen übrig, was die Worte besagen: „Derselbe soll dir den Kopf zertreten, und du wirst ihm in die Ferse stechen."

Im eigenthümlichen Sinne aufgefaßt, heißen die Worte: Die Nachkommenschaft des Weibes wird der Schlange eine tödliche Wunde versetzen; die Schlange dagegen wird der Nachkommenschaft des Weibes nur leicht zu heilende Wunden beibringen können. Betrachten wir indessen den Context und die Natur der Sache, so ist es einleuchtend, daß die Worte im uneigenthümlichen Sinne verstanden werden müssen. Noch immer nämlich ist Rede von der Schlange als Verführer, d. h. vom Teufel. Es heißt also: in dem feindseligen Kampfe der Eva und ihrer Nachkommen mit dem Teufel werde diesem die Uebermacht benommen werden; er werde besiegt und überwunden werden, so daß er der Eva und ihren Nachkommen nur wenig mehr werde schaden können.

Fragen wir nun: wer hat den Teufel besiegt? so ist die Antwort: die besseren Menschen haben ihn wirklich besiegt, und überwinden ihn noch täglich dadurch, daß sie der Tugend treu und dem Laster abhold bleiben. Allein nicht aus eigener Macht haben sie den Teufel besiegt; denn durch die aus der ersten Sünde der Stammeltern hervorgegangene unordentliche Sinnlichkeit sind die Menschen der Gewalt des Teufels anheim gefallen, und zu erwarten ist deßhalb, daß sie deßwegen auch von ihm beherrscht und besiegt werden. Wenn nun dennoch die besseren Menschen in dem Kampfe gegen den Verführer den Sieg davon getragen haben und noch tragen, so fragt es sich: durch wessen Macht haben die Menschen dieses vermocht und vermögen es noch wirklich? Einzig und allein durch die Macht des auf Erden erschienenen Welterlösers, der von der Eva auf übernatürlichem Wege abstammte, die unordentliche Sinnlichkeit nicht in sich trug, sondern Gottes natürliches, moralisches und übernatürliches Ebenbild unversehrt besaß und verwahrte. Dieser, der Welterlöser, Jesus Christus, besiegte als Gottmensch den Verführer der Menschen, den

Teufel, aus eigener Macht und erwarb den Menschen vor und nach ihm die Gnade und Kraft, den Verführer zu überwinden. Wir finden dieses erzählt bei Matth. IV., Marc. I. 12.—13., Luc. IV. 13. Dasselbe wird bestätigt durch die Erzählungen im N. T., wonach die Teufel in den Besessenen Jesu gehorchten, auf sein Wort von den Menschen ausgingen und vor ihm flohen. Auch die Apostel und Jünger Jesu übten dieselbe Gewalt in sinnlicher Weise gegen den Teufel aus, indem sie ebenfalls auf den Namen Jesu die Teufel austrieben rc. Auf diesen vollkommnen Sieg, den Jesus gegen den Teufel davon trug, beziehen sich die Worte des Heilandes Luc. X. 18.

Als Resultat unserer Erklärung stellt sich jetzt heraus, daß die Worte des 14. u. 15. V. wirklich eine Verheißung des kommenden Erlösers in sich enthalten. Allein was erkannten die ersten Menschen und ihre Nachkommen bis auf Christus in diesen Worten?

Die ersten Menschen erkannten darin a) eine Bestrafung ihres Verführers, b) eine väterliche Warnung, sich in Zukunft von diesem Verführer nicht mehr hintergehen zu lassen, c) eine göttliche Verheißung, nach welcher ihrem Verführer die Uebermacht einstens werde benommen werden. Aus dieser Verheißung konnten sie zwar noch keine Hoffnung eines bestimmten einst erscheinen sollenden Erlösers schöpfen; mit Gewißheit aber erkannten sie daraus, daß Gott, den sie so schwer beleidigt hatten, sie und ihre Nachkommen ihrem Unglücke nicht überlassen wolle, sondern sich ihrer und ihrer Nachkommen wieder väterlich anzunehmen bereit sei, und deßwegen ihnen auch die begangene Sünde wieder verzeihen wolle.

Anmerkung. Die natürlichen Folgen der begangenen Sünde, die Gen. III. 16.—24. angeführt werden, hob Gott nicht auf. Er konnte es auch nicht, wenn er nicht anders die Menschen, die durch ihre eigene Schuld die Harmonie ihrer Seelenkräfte in sich verkehrt hatten, wieder von Neuem hätte schaffen wollen. Die natürlichen

Folgen der Sünde also, m. a. W. die überwiegende unordentliche Sinnlichkeit, die hieraus und aus dem Verhältnisse zum Verführer, worein sie sich selbst versetzt hatten, hervorgehenden Versuchungen zu neuen Sünden, und die Sterblichkeit ihres Leibes, womit das ganze Heer von körperlichen Leiden, Krankheiten und zuletzt der Tod selbst verbunden ward, ließ Gott bestehen als natürliche Strafen der Sünde; daneben gab er ihnen wegen des einst kommenden Erlösers seine Gnade, wodurch sie die Versuchungen zur Sünde überwinden und sich in seiner Freundschaft erhalten konnten.

Die Nachkommen der ersten Menschen erkannten in der göttlichen Bestrafung des Verführers Anfangs nur das, was die ersten Menschen erkannten. Später aber, als Gott neue, bestimmtere und auf eine bestimmte Person gehende Verheißungen eines kommenden Erlösers gab, erkannten sie nach Maßgabe der allmählich bestimmteren Verheißungen mehr und mehr, daß Gott auch den ersten Menschen schon diesen kommenden Erlöser, obgleich nur höchst dunkel, versprochen hatte.

Als Resultat der von uns gegebenen buchstäblichen Erklärung von Gen. III. stellt sich heraus, daß diese Urkunde uns über den Sündenfall der ersten Menschen eine Vorstellung gibt, welche der Natur der Sache oder dem Verhältnisse, worin wir uns die ersten Menschen von Gott geschaffen denken müssen, durchaus angemessen ist, und deßhalb auf die Zustimmung jedes unparteiischen Wahrheitforschers gerechten Anspruch macht. Da diese buchstäbliche Erklärung unserer Urkunde nach den Grundsätzen der Hermeneutik, welche wir im Eingange dieser Abhandlung vorgelegt haben, als die einzig richtige angesehen werden muß, so möchte es wohl überflüssig scheinen, die von unserer gegebenen Erklärung abweichenden Erläuterungen unserer Urkunde näher zu betrachten. Indessen wollen wir der vollständigen Uebersicht wegen in der Kürze die verschiedenen Erklärungsarten berühren und eine und die andere näher beleuchten.

Die buchstäbliche eigenthümliche Erklärung unserer Stelle finden wir im N. T. unzweideutig vorausgesetzt in allen den Stellen, welche wir im 10. Hefte dieser Zeitschrift S. 71 u. 72 angeführt haben. Es darf uns deßhalb nicht Wunder nehmen, wenn wir dieselbe buchstäbliche Erklärung unserer Stelle bei den christlichen Kirchenvätern als die vorherrschende wieder finden. Man vergleiche hierüber: Irenaeus lib. V. cont. Haer. cap. 23. — Athanasius Epist. cont. Arian. no. 2. p. 271. edit. s. Maur. tom. II. — Ambrosius De Paradiso cap. 12. — Origenes Comment. in Epist. ad Rom. lib. V. p. 546. edit. de la Rue. Par. 1759. — Chrysostomus in cap. 3. Gen. homil. tom. IV. ed. s. Maur. — Theodoretus. Interrog. 34. in Gen. — Augustinus De Gen. ad litt. lib. XI. No. 4. et 16. tom III. edit. s. Maur. — Retract. lib. I. c. 14. — Contra Manich. lib. II. no. 38.—40. — Basilius: Quod deus non est auctor malorum p. 80. no. 8. edit. s. Maur. — Joh. Damascenus: Sacra parallela p. 451. tit. 21. edit. Paris. 1712. — Epiphanius Adv. Haeres. lib. I. no. 6. tom. III. edit. s. Maur. — Cosmas Indico plaustes in collection. nov. patt. et scriptt. graec. tom II. p. 151. edit. Paris. 1706.

Dieselbe buchstäbliche Erklärung unserer Urkunde haben in den folgenden Zeiten fast alle christlichen Ausleger als die einzig wahre und richtige angenommen. Abweichend dagegen sind in unserer Zeit die Erklärungen der so genannten Rationalisten, welche, da sie den Glauben an eine positive göttliche Offenbarung gänzlich verloren haben, in der Urkunde Gen. III., so wie in allen übrigen Urkunden der Genesis, nur entstellte Sagen oder Mythen erkennen, welchen keine historische Wahrheit zu Grunde liege. Diese Erklärungsarten als falsche zu widerlegen, ist vergebliche Arbeit, so lange ihre Vertheidiger auf philosophischem Wege noch nicht zur Anerkennung und zum Fürwirklichhalten einer positiven göttlichen Offenbarung und der unbezweifelbaren Glaubwürdigkeit der Urkunden des Buches Genesis gelangt sind. Gleichwie diese Classe von

Exegeten auf dem Standpunkte des Unglaubens für ihre Erklärungen unserer Urkunde eine Bestätigung finden wollen in den ähnlichen Sagen und Mythen anderer alter Völker, so finden wir mit mehr Recht in diesen Sagen und Mythen eine Bestätigung für die historisch buchstäbliche Erklärung derselben, in so fern aus dem Vergleiche unserer Urkunde mit den Sagen und Mythen anderer Völker leicht einleuchtet, daß unsere Urkunde einzig und allein als eine rein historische, glaubwürdige da steht, wonach alle anderen Sagen und Mythen als ihrem Typus sich verschiedentlich gebildet und gestaltet haben. Man vergleiche hierüber: G. Lor. Bauer hebr. Mythologie S. 85 ff. und den Aufsatz über das hohe Alter und die Glaubwürdigkeit der Genesis von Prof. F. X. Kritz in der neuen theologischen Zeitschrift von J. Pletz, vierten Jahrganges zweites und viertes Heft.

In neueren Zeiten sind indessen auch mehre katholische Schrifterklärer, um die Urkunde Gen. III. vor den Mißhandlungen der Rationalisten sicher zu stellen, nach dem Beispiele des Cardinals Cajetan, von der buchstäblichen Erklärung unserer Urkunde abgewichen, und haben verschiedene Erklärungsversuche vorgeschlagen. Die merkwürdigsten darunter sind die, welche von Dereser in seinem Commentar bei dieser Stelle angeführt werden.

J. Jahn, Einleitung in die BB. des A. B. II. Th. S. 18, Wien 1803, sagt: „Ich stelle mir den Vorgang der Sache so vor: Eva schlief unweit von dem Baume, und träumte diese Unterredung sehr lebhaft; da sie hierauf aber durch das Geräusch, welches eine Schlange auf dem Baume, durch das lebhafte Hin- und Herklettern, in dem Laube erregte, erwachte, und diese Schlange erblickte, so hielt sie, da sie ohnehin aus Unerfahrenheit den träumenden Zustand von dem wachenden noch nicht so scharf unterscheiden konnte, und der Traum auch sehr lebhaft war, den ganzen Traum für eine wirkliche Unterredung, und erzählte ihn daher auch als eine wirkliche Unterredung. Diese Erklärung ist um so viel annehm-

licher, da auch Cap. II. 21. 22. der tiefe Schlaf Adam's ausdrücklich angeführt und mithin wohl ein Traum vorausgesetzt wird, den Adam nachher erzählte. Hierbei verschwinden alle Schwierigkeiten, und es steht auch Jedem frei, den Teufel oder obersten bösen Geist bei der Schlange wirksam sein zu lassen ꝛc."

Gegen diesen Erklärungsversuch unserer Urkunde haben wir zu erinnern: Ohne allen Grund und durchaus gegen den Context nimmt Jahn einen Traum als Grund der hier erzählten Unterredung mit der Schlange an. Träume entnehmen ihre Objecte aus der Wirklichkeit, und unterscheiden sich durch ihre Verwechselung dessen, was die Phantasie hineinmischt, mit dem, was die Wirklichkeit uns bietet, von dem wachenden Zustande. Wie aber sollte in Eva der Traum entstanden sein, da für sie in der Wirklichkeit nichts vorlag, wovon ihre Phantasie hätte Veranlassung nehmen können, sie zu täuschen? War doch ihre innere natürliche geistige Beschaffenheit zum Bösen durchaus nicht geneigt; vielmehr stimmte Alles in ihrem Innern und ihrer äußern Erfahrung dahin überein, Gott als ihren Vater und Wohlthäter anzuerkennen, dessen Gebot ihr heilig, wahrhaftig und zu ihrem Besten abzweckend erscheinen mußte. Sollte ein Traum sie zum Bösen versucht haben können, so müßte schon die Neigung zum Bösen in ihr vorhanden gewesen sein.

So willkürlich und ungegründet nun die Annahme eines Traumes als des Grundes der Unterredung ist, eben so falsch ist die Behauptung, daß Eva den Zustand des Traumes von dem des Wachens nicht unterschieden habe. Nur ganz unmündige Kinder mögen nicht im Stande sein, den einen Zustand von dem andern zu unterscheiden. Eva aber als ein solches unmündiges Kind anzusetzen, geschieht ohne allen Grund; wenn wir anders nicht annehmen wollen, daß das Verbot, welches Gott ihr und dem Adam gab, ein höchst grausames gewesen, da es Unmündigen gegeben sein würde, welche, obgleich unfähig, dasselbe als solches zu erkennen und

zu befolgen, dennoch wegen der Uebertretung nicht nur mit der härtesten Strafe bedroht, sondern auch wirklich belegt wurden. Indessen ist gerade Gen. II. 21. 22., wo der tiefe Schlaf des Adam erwähnt wird, ein Beweis, daß in unsern Urkunden der Genesis Träume von wirklichen Begebenheiten scharf unterschieden werden. Wie aber und warum Jahn bei der Annahme eines Traumes den Teufel in der Schlange noch wirksam sein läßt, können wir durchaus nicht absehen. Ist doch Alles nach seiner Erklärung ganz natürlich in der Seele der unmündigen Eva entstanden, ohne daß der Teufel daran einen Antheil zu haben brauchte. Nur mit Gewalt kann man noch einen Teufel in diese Erklärung hineinschrauben, da sie denselben, an und für sich betrachtet, gänzlich ausschließt. Wenn aber das, so verstößt Jahn gegen die vielen klaren Schriftstellen, worin die Verführung der ersten Menschen nicht einem Traume, sondern dem positiven Einflusse des Teufels unbezweifelbar zugeschrieben wird.

Dom. Brentano, S. 13 seines Commentars, bemerkt: „Diejenigen, welche die Schlange für eine natürliche halten, glauben nicht, daß die Schlange wirklich mit der Eva geredet hat, sondern sagen: es hätte alles, was die Schlange gethan, darin bestanden, daß sie vor den Augen der Eva sich an dem Baume der Erkenntniß hinaufgeschlungen und in ihrer Gegenwart zu verschiedenen Malen von der Frucht desselben gegessen hätte. Hieraus habe die Eva geschlossen, weil dieses Thier nicht davon gestorben wäre, so könne sie gleichfalls ohne Gefahr davon essen und dadurch vielleicht diejenige Einsicht erlangen, welche ihr Gott nicht geben wollte. Die Schlange hat zu Eva gesprochen; aber weder Hebräisch, noch in irgend einer andern Sprache, sondern sie hat der Eva alle diese Ideen eingeflößt durch das, was sie that. . . „„Zu dem lebendigen Morgenländer spricht alles, was zu dem Dichter, und er spricht zu Allem — Blick, Miene, Bewegung, Schrift, Handlung oder Mundsprache, das ist Eins““, schreibt ein neuer

Apologet in seinen Religionslehren der Bibel, Tübingen 1812, Bd. I."

Dieser Erklärungsversuch, welcher sich durch Kunstlosigkeit vor dem eben besprochenen auszeichnet, scheint sich überdies besonders dadurch als annehmbar zu empfehlen, weil er sich auf die Lebendigkeit der Orientalen fußt, von welchen wir diese Urkunde übererbt haben. Allein bei näherer Betrachtung stellt sich dieser Erklärungsversuch eben so verwerflich heraus, als der vorige. Angenommen, daß das Handeln der Schlange als Sprache gedacht sei, so sehen wir dennoch nicht ein, wie durch mehrmaliges Essen der Schlange von der verbotenen Frucht in Eva der Gedanke entstehen konnte, sie könne gleichfalls ohne Gefahr (zu sterben) davon essen und dadurch vielleicht die Einsicht erlangen, welche Gott ihr nicht geben wollte. Denn abgesehen davon, daß das drohende Wort ihres größten Wohlthäters den etwa in Eva aufsteigenden Gedanken, sie werde ebenfalls, wie die Schlange, wegen des Genusses der Frucht nicht sterben, zu ersticken im Stande war, so sehen wir gar nicht ein, wie Eva auf den Gedanken kommen konnte, sie werde durch den Genuß der Frucht die Einsicht erlangen, welche Gott ihr nicht geben wollte. Durchaus nichts liegt nach diesem Erklärungsversuche in der Erzählung, welches diesen Gedanken in Eva hätte anregen können; vielmehr müssen wir nach unserer Urkunde annehmen, daß die Ueberzeugung der Eva von der Güte und Wohlthätigkeit Gottes gegen sie diesen Gedanken vollends ausgeschlossen habe. Indessen ist die Annahme, daß die Schlange nicht gesprochen, sondern nur gehandelt habe, eben so ungegründet, als willkürlich. Denn erstens streitet diese Annahme mit den übrigen Stellen der h. Schrift, worin dem Teufel die Verführung der ersten Menschen zugeschrieben wird. Nach dieser Annahme nämlich ist die Sünde der Eva aus ihr selbst, ohne alles Zuthun eines bösen Geistes, entstanden. Dann aber auch beruft man sich vergebens auf die Lebendigkeit des Orientalen, dem das Handeln

so viel ist, als Sprechen. Denn warum finden wir unter allen Urkunden der Genesis nur diese einzige, worin ein Thier zu dem Menschen gesprochen haben soll? Warum lesen wir nicht, daß auch die übrigen Thiere, als sie zu Adam geführt wurden, mit dem Menschen gesprochen haben? Warum lesen wir nicht, daß Adam und Eva auch mit andern Gegenständen der sie umgebenden lachenden Natur Gespräche geführt haben? Es muß deßwegen mit dem Reden der Schlange wohl eine andere Bewandtniß haben: sie muß wirklich gesprochen haben, — wie denn auch nach dem früher Gesagten aus der wirklichen Unterredung der Schlange mit der Eva sich einzig genügend erklären läßt, daß die ersten Menschen, welche nach ihrer natürlichen Beschaffenheit keine Anlage zum Bösen hatten, den Gedanken an Gott als an einen lügenhaften und neidisch gegen sie gesinnten Betrüger in sich aufsteigen lassen konnten. Also auch dieser Erklärungsversuch, so ungekünstelt und auf Wahrheit gegründet derselbe Anfangs erscheint, ist bei näherer Betrachtung verunglückt und ungegründet, und steht mit den andern Stellen der Bibel in Widerspruch.

Noch einfacher erscheint beim ersten Anblick ein dritter Erklärungsversuch unserer Urkunde, welchen uns ein Katholik in der Abhandlung: „Versucht der Teufel die Menschen?" in der Jahrschrift für Theologie und Kirchenrecht (Ulm 1808, II. B. 1. Heft, S. 127) mittheilt. Derselbe sagt: „Ich glaube, daß die Schlange nicht nur nicht geredet habe, sondern daß gar keine Schlange da war, und daß Moses durch seine ganze Erzählung nichts Anderes sagen wollte, als: Die ersten Menschen sündigten, indem sie Gottes Gebot übertraten, und machten dadurch sich und ihre Nachkommen unglücklich. Folglich muß alles Andere Einkleidung, Versinnlichung und poetische Schilderung sein."

Allein wodurch rechtfertigt der Verfasser seinen Glauben und seine Annahme, um daraus den Schluß zu ziehen:

folglich muß u. s. w.? Hätte Moses nur lehren wollen, daß die ersten Menschen sündigten u. s. w., so hätte er seinen Zweck viel einfacher und sicherer erreicht, wenn er dieses, was er wollte, mit planen Worten, ohne alle Einkleidung gesagt hätte. Mußte er doch erwarten, daß das Volk, für welches er selbst schrieb oder Urkunden aus dem Alterthum zusammenstellte, wegen des geringen Grades der Bildung, ihn leicht mißverstehen würde, zumal, da er sonst nie in solchen Ausmalungen so wichtige Wahrheiten, wie diese, vorzutragen pflegt. Indessen welcher Grund soll vorhanden sein, in unserer Urkunde Alles für Ausmalung u. s. w. anzusetzen, um die eine Lehre: die ersten Menschen haben gesündigt u. s. w., mitzutheilen, da wir doch in der buchstäblichen Erklärung die viel interessantere Wahrheit finden, in welcher Art und Weise die ersten Menschen zur Sünde gekommen und sich und ihre Nachkommen dadurch unglücklich gemacht haben. Wollen wir in unserer historischen Erzählung Alles für Ausmalung u. s. w. ansetzen, so müssen wir in ähnlicher Weise alle übrigen Urkunden der Genesis erklären, und da die folgenden 4 Bücher für dieselben Leser geschrieben sind, so sind wir verpflichtet, auch alle historischen Erzählungen dieser Bücher auf gleiche Weise zu erklären. Was bleibt uns dann aber das Buch Genesis, was die übrigen Bücher? Nichts, als ein Räthselbuch für ein Volk, womit Moses Spott und Spaß treiben wollte, indem er durch seine historischen Erzählungen das Volk überall verleitet, das als Geschichte aufzufassen, was er nur als Einkleidung u. s. w. verborgener Lehren niedergeschrieben hatte. Man sage nicht, dieser Schluß gehe zu weit und beweise nichts, weil er zu viel beweise. Denn hat nicht das hebräische Volk, selbst das später weit mehr gebildete, als das, welches Moses aus Aegypten führte und wofür er schrieb, die Urkunden des Buches Genesis wirklich als historische Erzählungen aufgefaßt? Ist nicht die buchstäbliche Erklärung unserer Urkunde die im Alterthum gangbare gewesen, wie uns die

Stellen des N. T. davon überzeugen? Endlich verstößt dieser verunglückte Erklärungsversuch mehr, als die früheren, gegen die biblische Wahrheit, daß dem Teufel die Verführung der ersten Menschen zuzuschreiben sei, da der Teufel nach diesem Erklärungsversuche gänzlich ausgeschlossen wird.

Einen anderen, von den angegebenen durchaus abweichenden Erklärungsversuch trägt der durch seinen Scharfsinn so ausgezeichnete katholische Exeget J. L. H. in seiner Abhandlung: „Die mosaische Geschichte des Menschen von seinem Ursprunge bis zum Entstehen der Völker" (Frankfurt und Leipzig 1793), vor. Nach dem Urtheile des gelehrten Verfassers enthält die Urkunde Gen. III. ein allegorisches Theologumenon, welches die Ursache enthüllen soll, woher der Mensch mit so vielen Leiden umgeben ist, und sein mühevolles Leben mit dem Tode endigt. Die Bäume sind wegen des Gartens da. Die Schlange ist Symbol des Lebens und der Einsicht. ידע, Erkennen, drückt hier das fleischliche Erkennen, die Befriedigung des Zeugungstriebes aus. Die Verführung bestand in zu früher Entwickelung des Geschlechtstriebes. Das Weib verführt den Mann, weil es eher reifet und die Empfindungen des Mannes rege macht. Aus der Befriedigung des Geschlechtstriebes erklärt der h. Schriftsteller den Ursprung alles Uebels. Die Menschen hatten die Wahl; sie hatten den Baum des Lebens neben dem verführenden Baume. Sie konnten den Trieb beherrschen und glücklich leben, ohne kommenden Enkeln durch den Tod Platz machen zu müssen. — Die Schlange, als Symbol des verführenden Zeugungstriebes, mußte nun auch bestraft werden. Der Mensch muß diese Hydra zertreten oder unterliegen. — Die ersten Menschen verließen den Garten, sie büßten ihre reinen, unschuldigen Freuden ein. „Sphynxe standen in Aegypten vor den Tempeln der Götter, als Zeichen, daß die Lehre der Gottheit dunkel, räthselhaft, symbolisch sei. Auch der Cherub sollte zeigen, daß in dieser Stein-

zeichnung, Figurschrift, nicht Geschichte, sondern theologisches Aenigma zu suchen sei."

Bei Erwägung dieses Erklärungsversuches, der wahrhaft originel zu nennen ist, staunen wir über den Aufwand von Gelehrsamkeit und die ausgezeichnete Combinations-Gabe des Verfassers, womit er die in der Urkunde vorkommenden verschiedenartigsten Gegenstände zu einem Ganzen verbindet und daraus den — so tief liegenden — bisher gänzlich unerkannten Sinn des theologischen Aenigma (wofür er die Urkunde hält) glücklich zu entwickeln versteht. Indessen, so sehr wir aus Achtung gegen den gelehrten und scharfsinnigen Verfasser erfüllt sind, und darin einen Grund finden könnten, seinen Erklärungsversuch unberührt zu lassen, wollen wir doch unser Urtheil über denselben nicht verhehlen, und die uns dabei aufgestoßenen Bedenklichkeiten vorlegen.

Zuvörderst scheint der Umstand, daß dieser Erklärungsversuch durchaus originel ist, und im Alterthume durch keinen auch nur von fern ähnlichen sich empfiehlt, für die Richtigkeit desselben ungünstig. Sehen wir doch im Buche der Weisheit und in den Stellen des N. T. eine ganz andere, abweichende, dem Buchstaben als geschichtlicher Urkunde sich hart anschließende Erklärung unserer Urkunde, womit wenigstens der neue Erklärungsversuch in etwaige Uebereinstimmung hätte gebracht werden müssen, wenn anders in der Exegese nach den Grundsätzen der Hermeneutik Parallelstellen noch beachtet werden sollen. Allein was sollte dieses theologische Aenigma, dessen Sinn bis auf den gelehrten Verfasser noch Niemand enthüllt hatte, nach der Absicht Mosis für ein Volk, welches auf so tiefer Stufe der Bildung stand, daß es den tief verborgenen Sinn dieser Steinzeichnung und Figurschrift zu erfassen gänzlich unfähig war? Wollte der Gesetzgeber das hebräische Volk lehren, daß die Befriedigung des Geschlechtstriebes die Ursache und der Ursprung alles Uebels enthalte, so hätte derselbe seinen Zweck viel leichter und sicherer erreicht, wenn er mit dürren, planen Worten

diese Lehre vorgetragen hätte. Stimmt doch das sonstige Verfahren des Gesetzgebers, wie schon früher bemerkt, wo er das Volk belehren will, mit dem angegebenen gar nicht überein. Allein auch abgesehen davon, so liegen in der Urkunde Gen. III. selbst Gründe vor, welche die versuchte Erklärung als unrichtig erweisen. Daß das יָדַע hier von der Befriedigung des Geschlechtstriebes gebraucht sei, steht in Widerspruch mit Gen. III. 5., wo in Einem und demselben Satze dasselbe Wort in Beziehung auf Gott und auf die Menschen vorkommt. Gott erkennt, יֹדֵעַ, daß, an welchem Tage ihr davon esset, sich eure Augen öffnen werden, und ihr Gott ähnlich erkennen werdet das Gute und Böse. יֹדְעֵי טוֹב וָרָע. Mehr als unwahrscheinlich ist es nun doch, daß Ein und dasselbe Wort, in demselben Satze gebraucht, einen zweifachen Sinn habe, da Eine und dieselbe Bedeutung von geistigem Erkennen auf beide Subjecte, auf Gott und den Menschen, paßt, dazu in diesem Satze der Mensch mit Gott in Vergleich gestellt wird. Auch steht die angegebene Bedeutung des ידע und die darauf sich hauptsächlich fußende Erklärung im Widerspruche mit Gen. IV. 1. In unserer Urkunde soll der Ursprung alles Uebels aus der Befriedigung des Geschlechtstriebes erklärt werden, da doch Gen. IV. 1. von dieser Befriedigung erst Rede ist, wo das Entstehen alles Uebels schon erzählt war. Wäre die angegebene Erklärung richtig, so hätte Moses wenigstens, um einen Fingerzeig für diese Erklärung zu geben, das, was er Gen. IV. 1. erzählt, dieser änigmatischen Urkunde vorherschicken müssen. Kann nun aus dem Zusammenhange der Rede der Urkunde nicht erwiesen werden, daß das ידע die Befriedigung des Geschlechtstriebes hier bezeichne, sondern muß diese Bezeichnung des ידע als mit dem Contexte unvereinbar ausgeschlossen werden, so fallen alle die übrigen angegebenen Bezeichnungen der Schlange, des den Mann verführenden Weibes und des Cherubs als eben so unzulässig aus.

Fragen möchten wir nun noch: wenn die angegebene Erklärung als richtige angenommen werden sollte, auf welchem Grunde beruht dann noch die biblische Wahrheit, daß die ersten Menschen durch einen bösen Geist zur Sünde gekommen sind? Man sage nicht: die andern Stellen der Bibel geben dieses deutlich genug zu erkennen, ohne daß wir diese Urkunde Gen. III. zur Aufrechthaltung dieser Wahrheit bedürften; denn alle übrigen Stellen der Bibel, welche von einer Verführung der ersten Menschen zur Sünde sprechen, beziehen sich so unzweideutig auf unsere Urkunde, daß, wenn diese nichts von der Verführung der ersten Menschen zur Sünde durch den Teufel enthält, alle diese Stellen nur auf Irrthum beruhen.

Zum Schlusse noch die Bemerkung: Die Exegeten, welche den buchstäblich wörtlichen Sinn unserer Urkunde nicht fest halten und zu rechtfertigen suchen, verfallen in die größten Schwierigkeiten durch ihre, großentheils willkürlichen, unbegründeten Annahmen, und verletzen die Hauptgrundsätze einer vernünftigen Hermeneutik in dem Maße, daß man, wollten wir ihre Erklärungsversuche auf die Bibel überhaupt anwenden, aus der Bibel heraus exegesiren könnte, was man immer wollte, ohne daß irgend eine Erklärung, stände sie auch mit andern Erklärungen in Widerspruch, als falsch verworfen werden könnte. Weit consequenter und richtiger verfahren wir demnach, wenn wir in dieser Urkunde, wie in jeder andern, den eigenthümlichen Wortsinn festhalten und nach den Grundsätzen der Hermeneutik eine solche Erklärung aufstellen, welche jede abweichende als irrig und falsch ausschließt.

Versuch einer Erklärung der Stelle I. Mos. II. 10.—15.

Es ist nichts Ungewöhnliches, die Denkweise des Alterthums so beurtheilt zu finden, als wäre dieselbe wesentlich von der heutigen verschieden. Wäre dieses in der That so, dann würde es unmöglich für uns sein, jetzt noch in die Gedankenwelt der Alten einzudringen, oder das, was sie gedacht haben, zu verstehen und zu begreifen. Der menschliche Geist ist aber an seine unabänderlichen Gesetze gebunden, und so lange es Menschen gegeben, ist ihr Denken, in so fern sie diese ihnen von der Natur vorgeschriebenen Gesetze nicht verachteten, im Wesentlichen sich immer gleich geblieben und wird dieses auch bleiben. Daß Individuen sowohl, als ganze Völker und Zeitalter über manche Gegenstände, besonders über metaphysische, nicht immer auch gerade dasselbe gedacht haben, ist kein Grund dagegen. Man dachte nachweislich nur dann Verschiedenes, wenn man nicht denselben Kreis von Anschauungen und Begriffen und nicht gleich klare und gleich deutliche Begriffe vor sich hatte. Es ist mithin im Denken der Menschen kein Unterschied der Form, sondern nur der Materie nach. Daraus ergibt sich eine Regel für die Hermeneutik, diese nämlich, daß man von jedem Schriftsteller, und sollte er auch dem entferntesten Zeitalter angehören, voraussetze, er werde, wo er mit uns denselben Gedankenstoff in derselben Klarheit vor sich hatte, nicht anders darüber geurtheilt und nichts Anderes daraus hergeleitet haben, als wir nach den Gesetzen des richtigen Denkens darüber urtheilen und daraus herleiten müssen. Diese Regel liegt so nahe und fordert so wenig, daß es einer Begründung und Hervorhebung derselben nicht einmal zu bedürfen scheint. Und doch hat man sie an Stellen, wo es durchaus nöthig gewesen wäre, nicht immer in Anwendung gebracht. Eine Stelle dieser Art ist, wie uns däucht, die mosaische über die Flüsse des Paradieses (I. Mos. II. 10.—15.). Denn über welche Stelle wären wohl so viele Hypothesen aufgestellt, als gerade über

diese? Wie unendlich viele Ansichten sind nicht im Laufe der Jahrhunderte über diese Stelle aufgestellt, wie viele sinnreiche und sinnlose Deutungen sind nicht versucht worden! Und bis jetzt ist man nicht darüber einverstanden, ob und wo man diese Flüsse auf der Erde zu suchen habe; aber darin stimmen fast alle mit einander überein, daß von einem Flusse die Rede sei, der vier andere, und zwar vier Haupt-Flüsse der alten Welt, von denen jeder einem besondern Lande angehöre, aus sich hervorströmen lasse. Die Vorstellung von solch einem Flußsysteme stimmt so wenig mit der Wirklichkeit überein, daß man sie in einer Zeit, da man noch in der freien Natur lebte, und derselben noch so nahe stand und täglich Flüsse und Quellen zu sehen Gelegenheit hatte, nicht erwarten sollte. Und doch glaubt man alle Schwierigkeiten der Stelle beseitigt zu haben, indem man nur auf die Denkweise des Alterthums oder auf die Denkweise der alten Hebräer anspielt. Wie aber, wenn der Verfasser an dieser Stelle, wie an hundert andern, trotz den Versuchen, ihm das Gegentheil anzudichten, sehr vernünftig gedacht hätte? Wir werden sehen, ob dem so sei.

Wüßte man aus der mosaischen Beschreibung dieser Flüsse nichts weiter, als die Namen derselben, Pischon, Gichon, Chiddekel und Phrat (פִּישׁוֹן, גִּיחוֹן, חִדֶּקֶל, פְּרָת, nach den LXX: *Φισῶν, Γεῶν, Τίγρις, Εὐφράτης*), und außerdem noch dies, daß es vier Hauptflüsse der alten Welt seien und daß Pischon dem Lande Chaviloch angehöre, wo gutes Gold, Bdolach (ein Edelstein, nach Einigen auch eine Art Gummi oder Harz) und Schoham (ein Edelstein) gefunden werde, Gichon dagegen dem Lande Cusch (LXX: *Αἰθιοπία*), und Chiddekel dem Lande Assur; davon aber, ob es auch, wie gewöhnlich vorgegeben wird, sämmtlich Flüsse des Paradieses und Arme eines gemeinsamen Urflusses seien, wüßte man nichts: so würde man in der topographischen Bestimmung derselben, wenigstens des Gichon, Chiddekel und Phrat, nicht die mindeste Schwierigkeit finden. Man würde sagen: Gichon fällt

als Fluß des Landes Cusch, worunter nach den LXX, so wie nach I. Mos. X. 6., Ezech. XXIX. 10., Jes. XX. 3. und nach a. St. Aethiopien, südwärts von Aegypten, zu verstehen ist, unstreitig mit dem Nil, dem Hauptflusse Aethiopiens, der sonst im A. T. bald Jeor, bald Schichor, von den LXX aber bei Jer. II. 18. auch geradezu Γηῶν genannt wird, zusammen, sei es nun, daß Gichon als äthiopische Form von Schichor oder als ein besonderer Name des Nils betrachtet werden möge. Chiddekel ferner ist den LXX zufolge und als ein zum Lande Assur, d. i. zu Assyrien, gehöriger Fluß, wie bei Dan. X. 4., so auch hier, ohne Zweifel der assyrische Tigris, im Aramäischen Diglah, im Chaldäischen Diglath, im Syrischen Deklath und von Plinius (Hist. nat. VI. 27.) Diglito genannt, Namen, die ein gewandter Etymolog sehr bald in Chiddekel oder Hiddekel umwandelt. Phrat ist, wie der Name schon andeutet und wie aus andern Bibelstellen hervorgeht, der allbekannte Euphrat. Was endlich Pischon, den Fluß des Landes Chavilah, betrifft, so kommt es, um seine Lage zu bestimmen, darauf an, in der alten Welt ein Land aufzufinden, das einen mit Chavilah gleich oder ähnlich lautenden Namen, ferner Gold und Edelsteine und zugleich einen beträchtlichen Fluß hätte, der Pischon oder ähnlich genannt worden wäre. Nun kommt der Name Chavilah im A. T. noch mehrmals vor, nämlich: I. Mos. X. 7. 29. XXV. 18., I. Sam. XV. 7., I. Chron. I. 9., und, nach den beiden erstern Stellen zu schließen, als Name zweier verschiedenen Gegenden. Beide versetzen die meisten Interpreten nach Arabien; einige ältere jüdische Paraphrasten dagegen deuten den Namen auf Indien. So viel ist übrigens nach den angeführten Stellen und insbesondere nach I. Sam. XV. 7. und nach I. Mos. XXV. 18. unstreitig, daß wenigstens ein Chavilah in der Nähe Palästina's, und zwar in Arabien, zu suchen sei. Diesem Lande fehlte es nun ferner nach Ezech. XXVII. 22., Ps. LXXII. 15., Diod. Sic. III. 12., Plin. XXXVI. 12. auch nicht an Gold

und Edelsteinen, wiewohl nach Niebuhr dort heut zu Tage kein Gold mehr gefunden wird. Aber von einem arabischen Flusse, der Pischon oder ähnlich genannt worden wäre, ist, so viel ich sehe, nirgendwo die Rede. Flüsse von Bedeutung hat Arabien überhaupt nicht aufzuweisen. Es ist mithin des arabischen Chavilah und Goldes ungeachtet doch nicht wahrscheinlich, daß ein arabischer Fluß unter Pischon zu verstehen sei, — und da wird man sich also, den Winken einiger alten jüdischen Interpreten folgend, nach Indien wenden, um ihn aufzusuchen. Dieses Land hat bekanntlich an Gold und Edelsteinen ebenfalls Ueberfluß. Auch könnte Chavilah, wo nicht mit Indien überhaupt, das nach Esth. I. 1. VIII. 9. im Hebräischen Hoddu (הדו für הנדו) hieß, doch wohl mit Ava, einem alten indischen Reiche, oder mit dem Lande der Eviltä oder Evilei, die neben den Serern oder Chinesen gewohnt haben sollen, zusammen fallen; vergl. Buttmann's Mythol. Bd. I, Abh. V, S. 91 ff. In eben diese Gegend, östlich vom Ganges, versetzt Ptolemäus VII. 2. den Fluß Besynga (Βήσυγγα), und dieser hat mit Pischon Namens-Aehnlichkeit. Man dürfte also beide vielleicht für gleichbedeutend halten — wenn Besynga nur nicht zu weit von Palästina entlegen wäre. Man sieht nicht, warum der Verfasser den nahe bei China fließenden Besynga und nicht auch den Ganges und Indus mit dem Nil, Tigris und Euphrat unter die Hauptflüsse der alten Welt aufgenommen haben sollte. Indien hatte indessen nach Ptolem. VII. 4. auf der Insel Taprobane, die man für Ceylon hält, auch einen Phasis, wie Kolchis, und nach Plin. II. 75. auch einen Fluß, der Hyphasis hieß und sich in den Indus ergießt. Diese liegen dem Tigris und Euphrat schon näher, und ihre Namen sind ebenfalls dem Namen Pischon (Φισῶν) ähnlich; denn פיש scheint der Stamm, und ון, wie in vielen andern hebräischen Namen, nur Endung zu sein. Aber auch diese würde der Verfasser wohl nicht genannt haben, ohne wenigstens auch

den Indus mit anzuführen. Zudem ist Phasis auf Taprobane kein bedeutender, und Hyphasis nur ein Neben-Fluß des Indus. Aber Indien hat so viele Flüsse und ist der Tummelplatz so vieler Völker gewesen: sollte nicht vielleicht ein Fluß, der im Laufe der Zeit seinen Namen verändert hätte, durch Pischon bezeichnet sein? Die Kirchenväter und Flavius Josephus (Antiq. I. 1. 3.) deuten ihn allerdings auf den Ganges, und Andere, wie es scheint, noch passender auf den Indus; nur möchte sich aus ältern griechischen Quellen wohl keine von beiden Deutungen begründen lassen, und Indiens eigene Quellen sind noch zu wenig bekannt. Außer Indien aber wird sich schwerlich noch ein anderer Fluß darbieten, auf den Pischon ungezwungener Weise zurückgeführt werden könnte, wenn nicht Phasis, der allbekannte Fluß von Kolchis, eine Ausnahme machen sollte. Denn auch Kolchis ist als Goldland berühmt, und der Name des Landes steht Chavilah näher, als es scheint. Wegen der Verwandtschaft von ה und ח konnte Chavilah, חֲוִילָה, sehr leicht in Chavilach (חֲוִילַח) und nach einer gewöhnlichen Contraction der semitischen Sprachen eben so leicht in Choilach, Cholach, Cholch und mithin auch in Kolchis übergehen. Dazu kommt, daß Kolchis nach dem Scholiasten zu Apollon. Rhod. II. 417. (cf. Herodot. I. 2.) auch *Αἶα* genannt wurde, also mit einem Namen, der mit *Γαῖα* gleichbedeutend ist. *Γαῖα* aber wurde in der ältern griechischen Sprache nach der Analogie von *ναῦς ναFός* navis, *βοῦς βοFός* bovis, *δαίω δάFω*, *γεραιός γεραFός*, *θαακόν θαβακόν*, *φάος φάβος*, *πραΰς πραFύς* probus, *χαῖος χαβός χαμός*, überhaupt nach der Analogie solcher Wörter, worin zwei Vocale zusammenstoßen, ohne Zweifel mit dem Digamma, also wie *γάFα* oder *γάβα*, ausgesprochen. Vergl. Thiersch's griech. Gramm. §. 160, 4., §. 161, 2. Als Nachklang dieser ältern harten Aussprache ist *χαμαί*, *χαμᾶζε* statt *γαβαί*, *γαβᾶζε* anzusehen. Nun ist חֲוִילָה ohne Zweifel nur eine erweiterte Form von חַוָּה, Chavvah, und das ist ein Name, der mit *γάFα*, der ältern Form von *γαῖα*, völlig gleichbedeutend ist und unter

der neuerdings von Gesenius angenommenen Voraussetzung, daß die semitischen Sprachen mit den indo-germanischen verwandt seien, auch gewiß ganz und gar damit zusammen fällt. Denn חַוּוֹת, der Plural davon, bedeutet nachweislich nicht Dörfer, wie Einige annehmen, sondern Auen oder Gaue, fruchtbare Landschaften. (LXX: ἐπαύλεις, Vulg.: villae. IV. Mos. XXXII. 41., V. Mos. III. 14., Richt. X. 3.), und das ist auch die Grundbedeutung von γαῖα und αἶα. Wenn aber חַוָּה mit γαῖα gleichbedeutend und stammverwandt ist, so ist es auch חֲוִילָה, das nur ein Diminutivum von חַוָּה ist *), also wohl die Bedeutung Ländchen hat. Mithin ist Chavilah ein Name, auf den sich nicht nur Kolchis (Cholch), sondern auch und ganz ungezwungen der zweite Name des Landes, Αἶα, zurückführen läßt. Ist aber Chavilah mit Kolchis und Αἶα einerlei, so sind ohne Zweifel auch die Flüsse beider Länder, Pischon und Phasis, dieselben. Dafür spricht auch noch dieser Umstand: Von Phasis hat der Fasan, φασιανός, seinen Namen (cf. Plin. Hist. nat. XI. 33., Stat. Silv. IV. 6. 8.), und eben diesen Vogel nannte der Chaldäer פִּסְיוֹן, Phision (cf. Bochart Hieroz. ed. Rosenm. II. 652.), also mit einem Namen, der nach der Bemerkung von Gesenius, daß der Chaldäer das hebräische שׁ und שׂ gern mit dem weichern ס vertausche, im Hebräischen wohl gerade so, wie der Fluß Pischon, פִּשׁוֹן, gelautet haben muß. Es un-

---

*) Einige Wörter der hebräischen Sprache werden nämlich durch ein am Ende hinzugefügtes ל zu einer Art von Diminutiven oder erhalten dadurch eine gemüthliche Farbe (so wird z. B. aus גְּבִיעַ, Kelch, das gemüthlichere גִּבְעֹל, Blüthenkelch, Kelchlein), und aus diesem ל ist ohne Zweifel die Endung לָה in חֲוִילָה hervorgegangen. Vergl. Gesen. Lex. man. 1833 unter גִּבְעֹל. Aehnliche Erscheinungen zeigen sich auch in der griechischen, lateinischen und deutschen Sprache. Vergl. Ἐρωτύλος von Ἔρως, Büchel, Mädel, libellus, filiolus u. a.

terläge also wohl kaum noch einem Zweifel, daß Pischon mit Phasis derselbe Fluß sei. Zwar ist Phasis kein großer Fluß; aber was ihm an Ausdehnung abgeht, ersetzt ihm sein Ruhm. Schon Hesiod nennt ihn unter den Flußgöttern, und Kybele erhielt von ihm den Beinamen Phasiane. Indessen ist auch diese Deutung noch keineswegs so haltbar, als sie wohl scheinen könnte. Gegen die Gleichstellung der Namen Phasis und Pischon läßt sich zwar, da der Fasan uns ein so günstiges Augurium gegeben hat, vielleicht nichts von Bedeutung einwenden; wohl aber noch gegen die bestimmte Deutung auf den Phasis in Kolchis am Pontus Euxinus. Es gab nämlich mehre Kolchis in der alten Welt und auch mehre Phasis. Einen Fluß dieses Namens haben wir schon in Indien auf der Insel Taprobane kennen gelernt, und vielleicht ist auch Hyphasis, der Nebenfluß des Indus, dem Namen nach mit Phasis derselbe. Auch gab es in Indien nach Ptolem. VII. 1. ein Kolchis, und Αἶα, den zweiten Namen von Kolchis könnte man in Ava wiederfinden (s. oben). Dann ist auch nicht zu übersehen, daß Moses schon zwei Chavilah kennt. Ferner nennt Xenophon, dessen Angaben über die Länder Asiens von Gewicht sind, in der Anabasis IV. 6. 4. einen Phasis, den fast alle Interpreten mit Mannert (Geogr. V. 2. 212.) des Zusammenhanges der Stelle wegen auf einen von den beiden Araxes deuten, auf den westlichen nämlich, der in Armenien entspringt und sich, wie der östliche, in das caspische Meer ergießt. Es scheint also fast, als ob ein Volk in der alten Welt umhergewandert sei, das jedem Lande, worin es sich niederließ, den Namen Kolchis, Αἶα oder Chavilah, und jedem Flusse den Namen Phasis gegeben habe; und wenn Kolchis, wie Chavilah, eigentlich Ländchen, und Αἶα Land oder Gau bedeutet, so kann das gar nicht befremden. Phasis ist ursprünglich vielleicht ebenfalls ein allgemeiner Name für Fluß überhaupt, wie etwa das altdeutsche Aa. Bei dieser Lage der Dinge ist es nun nicht wohl möglich, den Phasis, der Mose'n vorgeschwebt hätte, völlig sicher

oder gerade den ältesten Fluß dieses Namens zu bestimmen. Aber so viel geht doch wohl, da der Name erblich gewesen zu sein scheint, aus dem Gesagten hervor, daß er bei Kolchiern, d. i. entweder bei den eigens so genannten Kolchiern oder doch bei einem ursprünglich und nahe damit in Zusammenhang stehenden Volke zu suchen sei, mithin im letztern Falle nach Herodot in Aegypten oder — neuern Forschungen zufolge (vgl. Ritter's Vorhalle) — in Indien. Da aber Aegypten nur den Nil hat, und dieser unter den vier mosaischen Flüssen im Gichon oder Γηῶν schon nachgewiesen ist, so bliebe außer den Küsten des Pontus Euxinus und caspischen Meeres nur noch Indien als Stätte für unsern Pischon übrig, ein Land, das an Gold, Edelsteinen und Phasisflüssen Ueberfluß hat. Zwar haben wir dort keinen Fluß dieses Namens gefunden, gegen den sich nicht etwas erinnern ließe; aber wenn es wahr ist, daß die Kolchier ein wanderndes Volk waren, und Pischon ein allgemeiner Name für Fluß überhaupt, so könnte ja auch wohl der Indus oder Ganges ehedem diesen Namen geführt haben. Sollte sich dieses aber wirklich nachweisen lassen, so wäre ohne Zweifel der Pischon eher auf den Indus oder Ganges zu deuten, als auf den Phasis in Kolchis. Denn Kolchis war ein sumpfiges Land, wie ursprünglich das Delta in Aegypten, und scheint später bewohnbar und bewohnt worden zu sein, als Indien. Auch haben alle ältern Erklärer in Indien den Pischon gesucht, keiner in Kolchis, und in Indien gibt es auch wohl mehr Edelsteine, als am Pontus Euxinus. Möglich wäre es allerdings, daß der Indus früher Hyphasis geheißen und späterhin diesen Namen seinem gerade so genannten Nebenflusse abgetreten hätte; aber auch nur möglich.

Vom Pischon bleibt es also noch in etwa zweifelhaft, wo er zu suchen sei. Die drei übrigen Flüsse sind ohne Zweifel, wie oben nachgewiesen wurde, der Nil, Tigris und Euphrat, auf die sie auch schon von Flavius Josephus (Antiq. l. 1. 3.), von den meisten Kirchenvätern und wahrschein-

lich auch schon von dem Sirachiden (Cap. XXIV. 25.—27.) gedeutet worden sind. Man würde sich mit allen übrigen Stellen des A. T., wo dieser Flüsse oder ihrer Länder gedacht wird, in Widerspruch setzen, wenn man sie anders deuten wollte.

So würde man argumentiren, wenn Moses uns nur nicht noch mehr von den Flüssen erzählt hätte.

Aber, wähnte man, er läßt alle zusammen aus einem einzigen Paradiesflusse hervorgehen: wie kann er da an den Nil, Tigris, Euphrat und an den indischen oder kolchischen Pischon gedacht haben, an Flüsse, deren Quellen zum Theile länderweit von einander entfernt sind? An den Euphrat und Tigris — das wäre noch wohl möglich; beide fließen nicht gar weit von einander und hatten in alten Zeiten vielleicht eine gemeinsame Quelle, oder ihre Quellen standen vielleicht durch unterirdische Wege mit einander in Verbindung! Aber daß Gichon der Nil sei, ist unmöglich. Fließt dieser doch geradezu mit dem Euphrat in entgegengesetzter Richtung. Unter Gichon dachte Moses sich wohl den Kur. Nein, heißt es wiederum, er dachte an den Araxes, und davon wiederum abweichend, finden Andere ihn im Oxus oder in einem Canale des Euphrats, Moarsares, oder im Ganges, oder in andern Flüssen wieder. Um das Land Cusch, dem er angehören soll, kümmert man sich wenig. Homer kannte ein doppeltes Aethiopien; warum sollte nicht auch ein doppeltes Cusch angenommen werden, eins in Africa und das andere da, wohin man den Fluß Gichon versetzt? Eben so verfährt man mit dem Pischon. Bald deutet man ihn auf den Phasis oder Besynga, bald auf den Jordan, bald auf den Chrysorrhoas in Syrien, bald auf den Canal Nahar Malka, bald auf die Donau, bald auf den Indus, und ein gewisser Hasse fand ihn sogar, indem er den Edelstein Bdolach für Bernstein hielt, mit dem ganzen Paradiese an der preußischen Ostseeküste. (Vgl. Preußens Ansprüche als Bernsteinland, Königsberg, 1799; Entdeckungen im Felde

der ältesten Erd- und Menschengeschichte I. 184 ff., und dagegen Hartmann's Aufklärung über Asien I.; über die übrigen hieher gehörigen Deutungen Winer's bibl. Realwörterbuch unter Eden.) So hätte man also den halben Erdboden durchspäht, und — doch ein solches Flußsystem nicht gefunden, wie es Mose'n vorgeschwebt haben soll. Darf man sich darüber wundern?

Des Suchens überdrüssig, haben daher Manche, die eben nicht einen so starken Glauben besaßen, daß sie Flüsse und Berge hätten versetzen können, nach Utopien ihre Zuflucht genommen und erklärt, Moses gebe nur eine mythisch-geographische Schilderung des verlornen Paradieses; er lasse die Flüsse aus einem Urstrome hervorgehen, wie Zoroaster alle Gewässer der Erde aus einem Urwasser, aus der Quelle Ardechsur! Auf diese Weise sei es selbst annehmbar, daß er den Nil und Indus mit dem Euphrat in Verbindung gedacht habe. Auch bei Pausanias und Arrian sei von einem Zusammenhange dieser Flüsse die Rede.

Das heißt den gordischen Knoten mit dem Schwerte zerhauen, und, siehe da! er schlingt sich doch von selbst wieder in einander. Wie! weil man in Griechenland von einer Verbindung des Nils und Indus mit dem Euphrat träumte, darum hätte auch ein Hebräer davon geträumt? Sollte denn nicht jeder gebildete Hebräer gewußt haben, daß er den Nil hinter sich und hinter dem arabischen Meerbusen, den Euphrat aber vor sich habe, und daß jener dem Euphrat entgegen nach Norden, dieser aber nach Süden fließe? Stände diese Ignoranz des Verfassers nicht mit der Länderkunde in Widerspruch, die er sonst verräth? Und weil Zoroaster alles Gewässer der Erde aus einem Urwasser hervorgehen ließ, darum wäre es annehmbar, daß Moses seine vier Flüsse aus einem Urstrome habe hervorgehen lassen? Warum denn gerade namentlich nur vier Flüsse und nicht vielmehr alle Flüsse der Erde? Wenn er das Gebiet der Dichtung betrat, warum dichtete er so inconsequent? Und wo ist denn auch von

einem Urstrome in der mosaischen Beschreibung die Rede? Moses redet ja nur von einem Flusse oder Bache, der zur Bewässerung eines Gartens gedient habe: und daraus hätte er außerhalb des Gartens sofort seine vier Hauptflüsse hervorgehen lassen! Warum nicht lieber aus einer gemeinsamen Quelle oder aus einem See in der Mitte des Paradieses? Warum fabelte er so unnatürlich, und so wenig für die Phantasie? Warum endlich gab er auch nur von einem der vier Flüsse die nähere Beschreibung, daß er ein Land durchströme, worin Gold, Bdolach und Schoham gefunden würde? Man sollte doch denken, als Flüsse aus dem Einen Urstrome des Paradieses müßten ihm alle gleich wichtig gewesen sein, und als solche müßten alle zusammen auch Gold und Edelsteine mit sich führen. Doch mit Einem Worte: die Vorstellung von vier aus einem Urstrome hervorgehenden Flüssen ist zu wenig naturgemäß und zu kindisch, als daß sie Mose'n, einem Manne, der die Welt gesehen, vorgeschwebt haben könnte. Selbst Zoroaster'n muthe ich solch eine Vorstellung nicht zu; er dachte sich unter seinem Urwasser gewiß etwas ganz Anderes, als seine Erklärer darin finden.

Was bleibt aber da noch weiter übrig, als anzunehmen, daß man Mose'n mißverstanden habe oder daß die Stelle, worin man ein so wunderliches Flußsystem findet, corrumpirt sei? Warum sollte nicht ein Rabbine eben so wohl einen Buchstaben verkehrt gelesen oder verkehrt geschrieben haben, als unsere so oft deßhalb getadelten Mönche! Jahn und Andere haben schon längst ein Mißverständniß vermuthet; nur fanden sie es in Worten, worin es nicht liegt. Sie vermutheten, unter נָהָר, dem Gewässer, woraus man die vier übrigen Flüsse hervorgehen läßt, sei nicht ein Fluß, sondern Wasser überhaupt, und unter den vier רָאשִׁים seien vier Quellen zu verstehen. Indessen bedeutet נָהָר nachweislich doch sonst überall nur so viel als Fluß, und namentlich auch in den gleich darauf folgenden Versen 13 und 14; man

kann also, ohne den Sprachgebrauch zu verletzen, von dieser Bedeutung des Wortes nicht abweichen, und wenn רָאשִׁים, capita, metaphorisch auch wohl Quellen bedeuten könnte, so begreift man doch nicht, wie hier diese Metapher darin liegen könne, da in den nachfolgenden Versen nicht von vier Quellen, sondern von vier Flüssen die Rede ist. — Sollte also das Mißverständniß in etwas Anderem liegen? Wir wollen sehen.

Die Stelle selbst lautet also:

וְנָהָר יֹצֵא מֵעֵדֶן לְהַשְׁקוֹת אֶת־הַגָּן וּמִשָּׁם יִפָּרֵד וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים׃

und gewöhnlich übersetzt man sie folgender Maßen:

„Und ein Fluß ging von Eden aus, zu wässern den Garten, und von da theilte er sich und wurde zu vier Armen (oder Flüssen).“ — Das klingt wie ein reiner Accord, und doch sind Mißtöne darin. Zuvörderst übersetzt man וּמִשָּׁם יִפָּרֵד, und von da theilte er sich; ist man dazu befugt? Wozu diese Frage? heißt es; übersetzt man פָּרַד doch an so manchen andern Stellen in Niphal durch getrennt werden, sich trennen (LXX: *χωρίζεσθαι, διαχωρεῖσθαι, διαχωρίζεσθαι, ἀφορίζεσθαι*); warum nicht auch hier? Sich trennen und sich theilen läuft doch am Ende ganz auf Eins hinaus. — So ganz? Betrachten wir jene Stellen, worauf man uns verweisen könnte, einmal etwas genauer! In I. Mos. XIII. 9. sagt Abraham zu Lot: „Steht dir nicht alles Land offen? Ich bitte, trenne dich von mir (הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי); willst du zur Linken, so gehe ich zur Rechten, und willst du zur Rechten, so gehe ich zur Linken.“ Bedeutet hier sich trennen, was man unter dem Theilen des Paradiesflusses versteht, nämlich so viel, als sich in mehre Theile spalten? Keineswegs, sondern Abraham wünscht nur, daß Lot sich von ihm entfernen oder fortziehen möge. Ferner heißt es Richt. IV. 11.: Heber aber, der Ke=

niter, hatte sich getrennt von den Kenitern (נִפְרָד מִקַּיִן) und seinen Wohnsitz zu Zaanaim aufgeschlagen." Auch hier bedeutet sich trennen nur s. v. a. wegziehen oder sich entfernen. Diese Bedeutung schimmert auch in נִפְרָד, dem Particip von Niphal, durch. Es bedeutet, wie aus Spr. XVIII. 1. erhellt, einen Menschen, der sich von andern zurückzieht, wie das griechische ἀναχωρητής, nicht aber einen Menschen, der in Stücke zerschnitten wäre. Eben so verhält es sich mit den übrigen Stellen, worin das Verbum vorkommt, mag es in Niphal oder in einer andern Form stehen. Man vergl. z. B. Hos. IV. 14.: עִם־הַזֹּנוֹת יְפָרֵדוּ, sie gingen mit Hetären weg. II. Sam. I. 23., Nah. IV. 13., I. Mos. XXX. 40., V. Mos.. XXXII. 8., Ruth I. 17., II. Kön. II. 11., Hiob IV. 11. XLI. 8., Ps. XXII. 15. An allen diesen Stellen ist nur vom Entfernen oder Fortbewegen eines Ganzen von einem andern Ganzen oder von seiner Stelle oder mehrer Ganzen voneinander die Rede; an keiner dagegen vom Spalten oder Theilen eines einzigen Ganzen in mehre Theile. An einigen Stellen wird es auch durch ausdehnen oder ausbreiten übersetzt, z. B. I. Mos. X. 32.: וּמֵאֵלֶּה נִפְרְדוּ הַגּוֹיִם בָּאָרֶץ, von diesen sind ausgebreitet die Völker auf der Erde; Ezech. I. 11.: וְכַנְפֵיהֶם פְּרֻדוֹת, ihre, der Cherubim, Flügel waren ausgebreitet oder ausgedehnt (LXX: ἐκτεταμέναι). Auch diese Bedeutung erklärt sich leicht aus der so eben gefundenen: fortgehen, fortbewegen, aus einander bewegen (aber so, daß kein Riß entsteht), und muß wohl daraus erklärt werden; denn mit zertheilten oder zerstückelten Flügeln hätten die Cherubim nicht mehr fliegen können. Dem Verbum liegt also, wiewohl es sich an vielen der angeführten Stellen auch wohl durch trennen übersetzen läßt, dennoch eine engere Bedeutung, und, was auch durch das entsprechende syrische Verbum, welches fliehen

und fliegen bedeutet, bestätigt wird, zugleich eine ganz andere Anschauung zu Grunde, als unserm Trennen, zumal wo dieses, wie zuweilen geschieht, in der Bedeutung theilen gebraucht wird. Dafür hat der Hebräer die besonderen Verba: חָלַק, בָּקַע, פּוּר, בָּדַל u. a. Nirgendwo ist פּרד in derselben gebraucht. So viel ergibt sich aus dem Sprachgebrauche, und da bedarf es nicht mehr, auch noch zur Etymologie seine Zuflucht zu nehmen. Damit läßt sich auch bie den Verbis, die mit פַּר anfangen, wenig beweisen. Denn sie weichen in ihren Bedeutungen gar sehr von einander ab. Einige bedeuten nämlich laufen, wie פָּרָא und פָּרָה, andere knospen und fruchtbar sein, פָּרָא, פָּרַח, andere streuen, lösen u. s. w. Es verhält sich nicht anders damit, als mit dem lateinischen fero, tragen, ferri, sich bewegen, ferire, stoßen, ferior, müßig sein, fari, reden u. a. Oft sind selbst solche Wörter, die sich im Laute sehr nahe kommen, von verschiedenen Wurzeln ausgegangen. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die gewöhnliche Uebersetzung der Worte: וּמִשָּׁם יִפָּרֵד, „von da theilte er sich", mit dem hebräischen Sprachgebrauche ganz und gar nicht in Einklang stehe. Diesem gemäß ist vielmehr zu übersetzen: „von da entfernte er sich, — von da zog er in die Ferne, — von da strömte er weiter."

Bis hieher schwebte also dem Verfasser noch keineswegs ein Fluß vor, der sich in mehre Arme getheilt hätte; er läßt ihn vielmehr ungetheilt aus dem Garten wieder herausströmen, wie er von Eden hereingekommen, und daraus sollte man fast schließen, daß er ihn noch zu einem gewaltigen Strome werde anwachsen lassen. Ob dieses wirklich der Fall sei, wird sich aus dem Zusatze וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים ergeben.

Hier übersetzt man רָאשִׁים wohl durch Fluß-Arme oder durch Flüsse schlechthin. Auch dazu ist kein Grund vorhanden. ראשׁ heißt Kopf oder Haupt und nichts wei-

ter. Alle übrigen Bedeutungen, die man dem Worte noch beilegt, sind metaphorisch, also nur auf Gegenstände anwendbar, die mit einem Haupte Aehnlichkeit haben. Ist aber der Arm eines Flusses oder ein Fluß schlechthin wohl mit einem Haupte vergleichbar? So wenig, als der Arm des menschlichen Körpers mit dem Haupte desselben. Wohl aber hat bei einem Flusse, für sich allein betrachtet, die Quelle mit einem Haupte Aehnlichkeit, weßhalb der Grieche Kopf und Quelle durch stammverwandte Wörter, κάρα, κάρηνον und κρήνη, bezeichnete und auch römische Schriftsteller zuweilen caput für fons gebrauchen. Vergl. Horat. Carm. I. 1. 22. Auch die Mündung eines Flusses wird wohl durch caput bezeichnet (vergl. Jul. Caes. De B. G. IV. 10. extr.), und auch da sieht man sofort, warum. Hat man hingegen mehre Flüsse im Auge, so kann auch, in so fern das Haupt der erhabenste Theil des Körpers ist, der größte dieser Flüsse mit einem Haupte verglichen werden. Das zeigt schon unser Hauptfluß, und daß auch dem Hebräer diese Metapher nahe lag, geht aus solchen Stellen hervor, wo רֹאשׁ s. v. a. Hauptstadt bedeutet (Jos. XI. 10., Jes. VII. 8.) oder s. v. a. Oberhaupt (I. Sam. XV. 17., II. Chron. XXIV. 6.), auch daraus, daß die hebräische Sprache von רֹאשׁ das Wort רִאשׁוֹן, der Erste, der Häuptling entlehnt hat. Was man sonst noch von Flüssen mit einem Haupte vergleichen könnte und wirklich verglichen hätte, sehe ich nicht. Quellen, Mündungen und Hauptflüsse — das wären also die metaphorischen Bedeutungen, die möglicher Weise in רָאשִׁים liegen könnten. Welche von diesen nun als wirklich zu setzen sei, hängt von dem Zusammenhange der Stelle ab. Dieser aber läßt nur die Bedeutung Hauptflüsse zu; denn was V. 10 רֹאשׁ heißt, wird in den folgenden Versen 13 u. 14 נָהָר, Fluß, genannt, und so kann wohl ein Hauptfluß als eine besondere Art von Fluß überhaupt, nicht aber eine Quelle oder Mündung genannt werden. So viel wäre also vorläufig schon klar: רָאשִׁים bedeutet Hauptflüsse.

Aber wie wäre nunmehr der ganze Satz וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים zu verstehen? Wem gerade nur Stellen vorschweben, wie nicht weit vorher in V. 7 eine vorkommt, wo es heißt: וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה „Adam wurde zu einer lebendigen Seele, der wird ihn ohne Zweifel nach der hergebrachten Weise übersetzen: „Und er, der Fluß, wurde zu vier Hauptflüssen, d. i. in vier Hauptflüsse verwandelt," — und da wäre ja immerhin der Stein des Anstoßes noch nicht weggeräumt. Indessen halte man vor Allem fest, daß הָיָה mit folgendem לְ keineswegs eine so enge Bedeutung habe, wie unser zu etwas werden, sondern an manchen Stellen eine ganz andere Auffassung fordere. So kann die Phrase: הָיְתָה לְאִישׁ, die bei Hos. III. 3., Jer. III. 1., Ruth I. 12. von einer sich verehelichenden weiblichen Person gebraucht ist, nicht bedeuten: „sie wurde zu einem Manne, d. i. in einen Mann verwandelt," sondern: „sie wurde einem Manne zu Theil oder zugehörig", oder, um der Grundbedeutung der hebräischen Präposition näher zu kommen: „sie wurde zu einem Manne gehörig, zu einem Manne gesellt." Auf eine analoge Weise sind bei Hos. I. 9. die Worte: וְאָנֹכִי לֹא־אֶהְיֶה לָכֶם, vermöge der Bedeutung sein, die הָיָה außer werden noch zuläßt, zu übersetzen: „ich werde euch nicht sein", d. i. „nicht zu euch gehören", und II. Sam. IX. 9.: כֹּל אֲשֶׁר הָיָה לְשָׁאוּל וּלְכָל־בֵּיתוֹ „alles, was Saul und seinem ganzen Hause gehörte", eigentlich: „was zu Saul und zu seinem Hause gehörte." Aus diesen Beispielen, die sich wohl noch durch viele andere vermehren ließen, geht hervor, daß die Phrase הָיָה לְ nach hebräischem Sprachgebrauche auch bedeuten könne: „einer Person oder Sache zugehören und einer Person oder Sache zugehörig werden, zu Theile werden," oder, um uns der Anschauung, die in dem hebräischen לְ liegt, näher anzuschließen, „zu einer Person oder Sache gehören

und einer Person oder Sache zugehörig werden," und daraus ergibt sich wiederum, daß unsere Phrase וְהָיָה לְאַרְבָּעָה רָאשִׁים auch übersetzt werden dürfe: „er, der Fluß, gehörte zu den vier Hauptflüssen, gehörte ihnen an, oder auch: er wurde dazu gehörend, wurde ihnen angehörend, d. i.: er wurde einer von den vier Hauptflüssen." Denn daß הָיָה לְ nicht nur bedeute: einer Person als Eigenthum zugehören oder zugehörig werden, sondern auch: einem Ganzen als Glied oder Theil zugehören oder zugehörig werden, läßt sich sowohl aus der oben angeführten Stelle bei Hos. I. 9., als auch aus der Natur der Sache und aus dem sonstigen Gebrauche der Präposition לְ folgern. Denn diese kommt gar oft in Fällen vor, wo von dem Hinzugehören eines Gliedes oder Theiles zu einem Ganzen die Rede ist; so z. B. in den Ausdrücken: רִאשׁוֹן לְכֹל, der Erste zu Allen (der Erste von Allen), II. Sam. XIX. 21.; אַחַת לָהֶם eine zu ihnen (eine von ihnen), Ezech. I. 6., und in dem Satze II. Sam. IX. 3.: הַאֶפֶס עוֹד אִישׁ לְבֵית שָׁאוּל, ist noch Jemand zum Hause Saul (gehörig) da? d. i.: ist noch Einer vom Hause Saul da? und so noch an vielen andern Stellen. Doch nun ist noch eine andere, aber unbedeutendere Schwierigkeit zu heben. Nach unserer Uebersetzung: er wurde zugehörig den vier Hauptflüssen, müßte vor אַרְבָּעָה רָאשִׁים der Artikel stehen, und dieser fehlt. Dieser Umstand kann indessen keinen Grund abgeben, die gegebene Auffassung der Stelle, wenn sie sonst erforderlich sein sollte, wiederum zu verlassen. Denn einmal ist der Gedanke: „der Fluß wurde gehörend zu vier Hauptflüssen", wenn auch weniger passend, doch immerhin noch von der Art, daß er dem Verfasser wohl vorgeschwebt haben könnte. Dann aber fehlt der Artikel bei Zahlwörtern auch noch an andern Stellen, wo wir ihn erwarten, z. B. II. Sam. XV. 16. XX. 3.; vgl. Ewald. Wäre er indessen auch erforderlich, welch eine leichte

Veränderung reicht hin, um ihn in den Text aufzunehmen! Es dürfte nur לְאַרְבָּעָה הָרָאשִׁים gelesen werden. Mit Verdoppelung eines ה also wäre die Sache abgethan. Denn einmal geht ה vor רָאשִׁים schon unmittelbar vorher; wie leicht konnte es also zum zweiten Male ausfallen! Es gibt Dutzende von Stellen im A. T., wo einige Codices den Artikel haben und andere ihn auslassen. Ein ה also vor רָאשִׁים einzuschieben, wäre eine Freiheit, die man sich, um vernünftigen Sinn in die Stelle hineinzubringen, wohl erlauben dürfte. Doch, wie bemerkt, dieser Correctur bedarf es nicht. Es bleibt also bei dem gefundenen Resultate: וְהָיָה לארבעהרָאשִׁים kann dem hebräischen Sprachgebrauche gemäß auch übersetzt werden: er (der Fluß) gehörte zu den vier Hauptflüssen, oder wurde dazu gehörend, wurde einer von den vier Hauptflüssen. Die Stelle ist also doppelsinnig; es verhält sich damit, wie wenn im Deutschen gesagt würde: der Fluß ging zu den vier Hauptflüssen über. Das kann bedeuten: der Fluß wurde zu den vier Hauptflüssen, d. i.: er wurde darein verwandelt, kann aber auch bedeuten: der Fluß wurde einer von den vier Hauptflüssen oder trat in die Reihe derselben. Und unser Uebergehen zu etwas kommt der Anschauung, die הָיָה לְ zu Grunde liegt, gewiß sehr nahe. (Vgl. Wüllner's Ursprung und Urbedeut. der sprachl. Formen §. 13, §. 44; Cas. und Mod. §. 51.) Außer diesen beiden Auffassungen aber läßt die Stelle, so viel ich sehe, keine andere mehr zu. Zwar gebraucht der Hebräer sein הָיָה לְ auch in der Bedeutung: zu etwas dienen, z. B. IV. Mos. IV. 31., oder auch in der Bedeutung: Jemanden widerfahren, II. Mos. XXXII. 1.; aber diese Bedeutungen, die übrigens mit den vorigen auf dieselbe Grundbedeutung zurückzuführen sind, geben, auf unsere fragliche Stelle angewandt, keinen vernünftigen Sinn und sind daher auszuschließen; wohl aber

zeigen sie nach, eine wie weite und von unserm zu etwas werden durchaus verschiedene Grundbedeutung in הָיָה לְ liege.

Welcher von den beiden gefundenen, an und für sich bloß möglichen Gedanken der Stelle schwebte nun unserm Verfasser wirklich vor der Seele? Das wäre die Frage, worauf nunmehr Alles ankommt, — und darüber, däucht mich, bedarf es nicht vieler Worte mehr. In welches Labyrinth die Annahme führt, daß Moses von einem Flusse rede, der sich in vier andere Flüsse verwandele, haben wir schon zur Genüge gesehen. Man mußte entweder annehmen, er habe den Nil und Euphrat, Flüsse, die einige Hundert Meilen von einander entfernt sind und sich auch noch geradezu entgegen fließen, aus Einer Quelle hervorgehen lassen — und um das zu können, hätte er nicht Semite sein dürfen —, oder man mußte das Land Cusch mit dem Nile nach Asien versetzen. Auch sahen wir uns genöthigt, dem Verfasser, wenn er dichten wollte, Phantasie und Consequenz, und wenn er Thatsachen erzählen wollte, Kenntnisse von Fluß und Quelle, die jeder Knabe schon besitzt, abzusprechen.

Dagegen — wie natürlich geht Alles zu, wenn dem Verfasser der andere, eben so gut mögliche, Sinn der Phrase vorschwebte! Hier die ganze Stelle nach unserer Erklärung:

V. 10. „Und es ging ein Fluß von Eden aus, zu wässern den Garten, und von da zog er weiter und wurde einer von den vier Hauptflüssen."

V. 11. „Der Name des einen (des Paradiesflusses nämlich, wie sich von selbst versteht,) ist Pischon; er durchschlängelt*) das ganze Land Chavilah, und da gibt es Gold."

V. 12. „Und das Gold des Landes ist gut; auch Bdolach und Schoham gibt es daselbst."

---

*) Gewöhnlich übersetzt man סָבַב durch umgeben. Es kann aber auch bedeuten: sich kreisförmig hin und her bewegen, durchkreisen, durchschlängeln (vergl. Gesenius), und diese Bedeutung ist hier passender.

V. 13. „Und der Name des zweiten Flusses ist Gichon (Nil); dieser durchschlängelt das ganze Land Cusch (Aethiopien).“

V. 14. „Und der Name des dritten Flusses ist Chiddekel (Tigris); der fließt im Osten von Assyrien. Und der Name des vierten Flusses ist Euphrat.“

Das sind vernünftige Gedanken, würdig des großen, aber oft mißverstandenen Mannes, der sie niederschrieb. Da bedarf es nicht, den Nil in seinem Laufe zu stören; das Land Cusch bleibt, wo es ist, in Africa; Tigris und Euphrat bedürfen keiner unterirdischen Canäle, und das Paradies wäre der Gefahr entrissen, durch die vielen Flüsse, die man hineinbrachte, überschwemmt zu werden. Nur Einen Fluß hatte es, und dieser fließt ruhig aus Eden in den Garten hinein und von da auch ruhig wieder fort, denkt aber nicht im Mindesten daran, sich in vier Hauptflüsse zu spalten, wovon der eine Gold und Edelsteine mit sich führe, die übrigen Krokodile und Sand! Er wurde nur selbst zu einem der vier Hauptflüsse der alten Welt. Sein Name ist Pischon; er durchschlängelt auch außerhalb des Paradieses noch ein glückliches Land, Chavilah; denn da gibt es Gold und Edelsteine. Nil, Tigris und Euphrat haben dagegen nichts mit dem Paradiese zu schaffen; sie werden nur beiläufig erwähnt, weil sie mit Pischon die vier Hauptflüsse der alten Welt ausmachen. Im Uebrigen hat jeder sein eigenes Land und jeder seine eigenen Quellen. So hat das ganze Gemälde Einheit und Wahrheit; Grundes genug, diese Auffassung der Stelle, der in hermeneutischer Hinsicht nichts im Wege steht, für einzig zulässig zu erklären.

Das Einzige, was mit Fuge etwa noch dagegen erinnert werden könnte, ist dieses: Wenn es dem Hebräer so nahe lag, den angegebenen Sinn in die Stelle hinein zu legen, warum legten ihn die LXX nicht hinein? Sie übersetzten: *Ποταμὸς δὲ ἐκπορεύεται ἐξ Ἐδὲμ ποτίζειν τὸν παράδεισον· ἐκεῖθεν ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς. ὄνομα τῷ ἑνὶ Φισῶν κ. τ. λ.* Da ist aber nicht zu vergessen, daß die LXX nach dem babylo=

nischen Exile, im alexandrinischen Zeitalter lebten, nachdem die hebräische Sprache schon manche Metamorphose erlitten hatte. Darf es befremden, wenn ihnen die eine oder andere Feinheit der ältern Sprache entging? Und würde man es einem Deutschen so gar sehr verargen, wenn er die zweideutigen Worte: „der Fluß ging zu den vier Hauptflüssen über", nicht gerade in dem Sinne auffaßte, den der Redende damit verband? Zudem fragt sich, ob die Worte der LXX: ἀφορίζεται εἰς τέσσαρας ἀρχάς, nicht auch bedeuten können: „er wird unter die vier Hauptflüsse gezählt oder abgesondert?" Freilich nimmt sich dann das Adverbium ἐκεῖθεν eigen aus; aber was an einem Hellenen befremden könnte, muß deßhalb nicht gerade auch an einem Hellenisten befremden. Wie dem auch sei, dieser äußere Grund ist nicht hinreichend, eine Erklärung umzustoßen, die so viele innere Gründe für sich hat, selbst dann nicht, wenn auch alle Paraphrasten dagegen sein sollten. Moses ahnte so wenig, daß man ihm die Vorstellung von vier aus einem Urstrome hervorgehenden Flüssen dereinst noch zumuthen werde, daß er sich nicht einmal die Mühe gab, durch einen genau abgewägten Ausdruck diesem Mißverständnisse vorzubeugen. Es gibt noch mehre Stellen in den mosaischen Schriften, wo man dem Verfasser Kinderbegriffe beilegt, an die er nie dachte.

Uebrigens folgt aus der gegebenen Erklärung, daß die Frage, wo Moses sich den Sitz der ersten Menschen gedacht habe, einzig von der Frage abhange, wo der Fluß Pischon mit dem gold- und edelsteinreichen Chavilah zu finden sei.

Entwickelung und Würdigung der Grundsätze des canonischen Rechtes über die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Ein Beitrag zur Theorie des kirchlichen Begräbnisses von J. M. Jansen.

> Sacris est canonibus institutum, ut, quibus non communicavimus vivis, non communicemus defunctis. c. 12. X. de sepult.

§. 1.

Wenn der katholischen Kirche, als einer göttlichen Heils-Anstalt, die Realisirung der Idee der Religiosität und Moralität zur Aufgabe gestellt ist, — wenn sie die Verpflichtung hat, die zu ihrem Organismus gehörenden Glieder der Veredelung und sittlichen Vervollkommnung entgegen zu führen: so ist ihr mit dieser Pflicht zugleich das Recht gegeben, alle mit der Religion und Moral vereinbarlichen Mittel zur Lösung ihrer Aufgabe, zur Erreichung ihres Zweckes aufzusuchen und anzuwenden. Wer der Kirche dieses Recht streitig machen wollte, würde sie dadurch selbst in der Idee aufheben; — so sehr bedingen und durchdringen sich hier Zweck und Mittel.

Wir finden die geschichtliche Kirche im Besitze eines positiv gegebenen Rechtes, gewisse krankhaft und krampfhaft afficirte contagiöse Glieder aus ihrem Organismus auszuscheiden; und dieses Recht gehört auch so wesentlich zur Kirche, daß sie ohne dasselbe weder vom positiven, noch vom philosophischen Standpunkte aus gedenkbar wäre.

Eine andere, in neuester Zeit vielfach besprochene, Frage ist's, ob die Kirche, wenn man sie nicht, wie sie factisch, d. h. in der Geschichte, da steht, sondern wie sie in der Idee, d. h. außer der Geschichte, und nach positiven Vorschriften ihres Stifters gegeben ist, auffaßt, auch berechtigt sei, gewissen, theils aus ihrem Organismus

ausgeschiedenen, theils nicht dazu gehörenden Individuen, und gewissen, zu demselben formal gehörenden (infamirten) Verbrechern das kirchliche Begräbniß zu verweigern — oder allgemein: ob die Praxis der geschichtlichen Kirche auch in der außergeschichtlichen rechtliche Haltung habe *).

Zur Beantwortung vorstehender Frage hat man zuerst zu untersuchen, welchen und wie qualificirten Individuen die Kirche die sepultura ecclesiastica (im weitern Sinne, worein sowohl der c. 3. X. de usuris, als c. 12. X. de sepulturis gegebene Begriff paßt,) verweigert.

Ist dieses aus den Quellen des Kirchenrechts vorgelegt, so kann man zur Beantwortung obiger Frage, die wir uns zum Zwecke gesetzt, übergehen.

§. 2.

Nach der reg. jur. 88. Certum est, quod is committit in legem, qui, *legis verba complectens, contra legis nititur voluntatem* — haben wir und alle, die sich die Beantwortung irgend einer rechtlichen, und vorzüglich kirchenrechtlichen, Frage zum Zwecke gesetzt, zuvörderst den voluntas legis aufzufassen. Dieses ist aber nur dadurch erreichbar, daß man die Grundsätze aufsucht, wovon sich die Kirche bei der Aufstellung der Gesetze leiten ließ. Die factischen Gesetze (Vorschriften, Verordnungen, Weisungen, Entscheidungen ꝛc.) sind nur die concrete Anwendung des Grundsatzes. Diese Vorschrift unterstellt die Nothwendigkeit einer andern: man solle sich mit den einfachen Worten — oder gar Wörtern — der Gesetzesstelle nicht begnügen, sondern, wo es nöthig ist, aus den Stellen beweisen, daß diese oder jene Vorschrift u. s. w. darin enthalten sei. Nur bei einem solchen Verfahren kann man dem Vorwurfe des Melch. Canus ausweichen, den er

*) Man verwechsele nicht die Ansicht von der geschichtlichen und außergeschichtlichen Kirche mit der Auffassung derselben, wie sie ist und wie sie sein soll. Letztere Auffassung unterstellt nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit eines Verfalles derselben.

den Juristen, zur Warnung der Theologen, macht *), und dem Vorurtheile: „man könne aus den Canones, wie gewisse Glaubens-Parteien aus der Bibel, beweisen, was man wolle," begegnen.

Der Grundsatz, der die in der Kirche bestehende gesetzgebende Autorität in ihren in Frage stehenden Bestimmungen leitete, heißt:

Sacris est canonibus institutum (et utentium consuetudine approbatum), ut, *quibus non communicavimus vivis, non communicemus defunctis.* c. Sacris. 12. X. de sepult. (3, 28.).

Positiv ausgedruckt findet sich dieser Grundsatz c. 3. (C. XXIV. q. 2., c. 11. X. de sepult.).

Um tiefer in den Geist dieses Satzes einzudringen, haben wir zuerst zu untersuchen, welche die sacri canones seien, worauf sich das cap. Sacris. bezieht. C. 1. C. XXIV. q. 2. stellt Leo I. (a. 443.) diese Regel auf; wiederholt wird sie von Gelasius (a. 494.) c. 37. C. XI. q. 3., von Urban II. (1095.) c. 3. C. XXIV. q. 2., von Innocenz III. (1201.) c. Sacris. 38. X. de sent. excommunic. (5, 39.) —. Vgl. Böhmer z. d. St., Gillebert de usu ecclesiastico — und c. A nobis 28. X. de sent. excommunic.

C. 1. C. XXIV. q. 2. heißt:

De communione privatis et ita defunctis. —

Horum causa Dei judicio reservanda est, in cujus manu fuit, ut talium obitus non usque ad communionis remedium differetur. *Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus.*

---

*) Qua propter mirari non soleo, morem ejiciendi humanas rationes, cum in theologia disseritur, in quibusdam etiam catholicorum gymnasiis insertum esse, haud parva certe jactura ecclesiasticae disciplinae, si illa consuetudo invalescat. Erunt enim ii, si ita res procedit, optimi, praestantissimique theologi, qui *plurima loca memoria tenuerint, et, quod juris peritis objicitur, qui elenchi fuerint librorum et indices.* De locis theolog. l. IX. c. 3. tom I. pg. 473, ed. 1754. bibliop. Vienn.

Veranlassung zu diesem Canon gab eine Frage des Rusticus (episc. Narbon.) an Papst Leo I., ob man mit denjenigen, die in der Excommunication gestorben, nach dem Tode kirchliche Gemeinschaft (durch commemoratio in oratione, oblationes recipere, orationes Domino porrigere, comitatio ad sepulturam cum psalmis, coemeterium et alia ecclesiae suffragia — conf. c. Placuit. 12. C. 23. q. 5. —, c. Sacris. 38. X. de sent. excommunic., c. Quia. 3. X. de usuris., C. 14. X. de sepult.) haben dürfe. Leo antwortete: man solle die Sache Gott anheim stellen, sich aber der kirchlichen Gemeinschaft enthalten; denn quibus viventibus — ꝛc.

Sowohl die Ueberschrift (wenn man die Worte: De communione p. e. i. defunctis, dafür gelten läßt, und sie nicht mit dem Glossator durch ein dazwischen geschobenes „dicimus" mit dem Texte in Verbindung bringt), als auch der Inhalt dieses Canons bezieht sich auf solche, die ohne Reconciliation mit der Kirche in der Excommunication gestorben sind. Gratian wollte dadurch den Satz erhärten, daß diejenigen, die in ihrem Leben ab ecclesia noluerunt absolvi [ob ab excommunicatione, oder a peccatis überhaupt, ist nicht angegeben; jedenfalls gehörten sie nicht (ob formal oder bloß material ?) zum kirchlichen Lebensverbande], nach dem Tode nicht mehr könnten absolvirt werden.

Vergleicht man hiermit diejenigen Stellen, worin der Grundsatz ausgesprochen, und vorzüglich die Erklärung desselben von Urban II. c. 3. C. XXIV. q. 2., wie auch die Anwendung desselben auf besondere Fälle: so ist er auf alle diejenigen zu beziehen, die in den geheimnißvollen Körper nicht eingekörpert, nicht zum Organismus der Kirche gehörten.

Das Wie des Ausgeschlossenseins kommt dabei nicht in Betracht. Den Beweis für diese Behauptung hat man in den Stellen, worin der Grundsatz ausgesprochen ist, zu suchen, und er ist durch eine genauere Bestimmung des Sinnes, den

die Gesetzesstellen mit communicare vivis und communicare defunctis verbinden, bedingt.

Es fragt sich daher zuvörderst:

§. 3. Was heißt communicare vivis in dem aufgefundenen Grundsatze?

Das Wort *communicare* und *communio* kommt in corp. juris unter so verschiedenartigen Bedeutungen vor, daß eine genauere Begriffsbestimmung hier gewiß an der Stelle ist. Hat es an unserer Stelle die Bedeutung, welche c. 30. 31. 34. X. de sent. excommunic. (5, 39.); oder c. 55. eod., — oder decretal. Alex. III. tit. 60. c. 1. (conc. Lateran. III. a. 1179.), oder c. 2. D. LVIII. (conc. Carth. V. a. 398.) uns entgegenführt *)?

Eine Antwort auf diese Frage ist in denjenigen Stellen zu suchen, die den oben bezeichneten Grundsatz aussprechen**).

Nach c. 1. C. XXIV. q. 2. ist die communio ein remedium salutis; vergleicht man damit c. 37. C. XI. q. 2., worin communio als conträres Gegentheil von excommunicatio aufgefaßt wird ***), und c. 3. C. XXIV. q. 2. (von Urban II.) —, vorzüglich aber c. 12. X. de Sepult., und faßt man das ab unitate ecclesiastica praecisi als eine Erklärung des non communicavimus vivis schärfer ins Auge: so ergibt sich, daß das communicare in dem von Böhmer ad c. 2. D. LVIII. bezeichneten Begriffe zu fassen sei — nämlich: esse in societate ecclesiastica, ejusque ju-

---

*) Wenn Böhmer ad c. 2. D. LVIII. esse in societate ecclesiastica, ejusque juribus pro diversitate status frui — als den sensus generalis von communicare bezeichnet, so hat er offenbar die von uns angeführten Stellen nicht beachtet. Ueber die Bedeutung von communicare vgl. Dufresne, Glossarium etc. s. v. Communic., Ferraris, Prompta biblioth. s. h. v.

**) C. 12. X. de sepult., c. 11. eod., c. 3. C. XXIV. q. 2., c. 1. ead., c. 37. C. XI. q. 3., c. 38. X. de sent. exc., c. 28. X. eod.

***) Merkwürdig ist diese Stelle auch deßwegen, weil sie sich ausdrücklich auf den Grundsatz Leo's bezieht, und die Entscheidung damit in Verbindung bringt.

ribus pro diversitate status frui —. Communicare (alicui) heißt also im objectiven Sinne: die unter den Gliedern der Kirche bestehende geistige Lebensgemeinschaft und Einheit gegen Andere (Glieder) an den Tag legen; und subjectiv: das sympathisirende Participiren an dem geistigen Organismus der kathol. Kirche, der durch Einen Glauben vereint, durch die h. Sacramente zusammengehalten, durch Eine Hoffnung für Einen Gesammtzweck belebt und mit dem Bande der Liebe, dessen Anfangs- und Endpunkt Christus ist, umschlungen wird.

Diese communio schließt also eine weitere Bedeutung, als die bloße communio in sacris (das bloße Participiren an den Sacramenten), ein. Das Gegentheil von dieser communio ist die excommunicatio major, von communio in sacris aber die excommunicatio minor. Vgl. c. 59. X. de sent. excommunic. (5, 39.) — *).

Von dieser communio sind sowohl durch kirchliche Gesetze, als durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen alle Nicht-Katholiken — Häretiker, Schismatiker, Heiden, Juden u. s. w., überhaupt alle, welche ab unitate ecclesiastica praecisi, ohne Rücksicht darauf, ob sie von der Kirche aus der Gemeinschaft ausgeschlossen sind (excommunicati), oder ob sie sich selbst vom kirchlichen Verbande losgetrennt haben, oder auch noch nicht damit verbunden waren **).

*) Es versteht sich von selbst, daß hier vom conträren, nicht aber vom contradictorischen Gegentheile die Rede ist; denn in dem ab unitate eccl. praecisi des c. 12. X. de sepult. ist mehr, als die excomm. major, enthalten. Vgl. §. 4 Ende.

**) Das Verhalten gegen Excommunicirte beschreibt c. Excommunicatos. 17. C. XI. q. 3. ausführlich. Der Fälle, worin sie zu meiden, sind nach diesem Canon 5, die von den Canonisten durch folgenden Vers bezeichnet werden:

Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Conf. Ferraris Prompta bibliotheca. t. 3. p. 320. (ed. Hagae-Com. 1782.). Jeder Fehler dagegen wird mit der Excommunication selbst (simili excommunicationi subjacebit — c. Quoniam.) bestraft. Vgl. c. 18. 19. C. XI. q. 3. Ausgenommen sind die c. 30. 31. X. de sent. excom. (5, 39.), c. Quoniam. 103. C. XI. q. 3.

§. 4. Welchen Begriff verbindet der aufgefundene Grundsatz mit communicare defunctis?

Wer das §. 3 Gesagte auch nur oberflächlich betrachtet, wird bald einsehen, daß an eine Identificirung der Begriffe von communicare vivis und defunctis nicht gedacht werden kann —; und wollte man aus dem ersten Begriffe diejenigen Merkmale ausscheiden, die nur in Beziehung auf Lebende gedenkbar sind, und bei Verstorbenen keine Anwendung finden: so würde dies nur für den Fall statthaft sein, wenn keine andere Verhältnisse gegen Verstorbene, als die in dem Begriffe enthaltenen, möglich wären. Dieses ist nicht der Fall; wir stehen auf positivem Boden und können nur in positiven Bestimmungen Aufschlüsse suchen.

Da, wie schon früher bemerkt, diejenigen Stellen, welche den so oft besprochenen Grundsatz enthalten, das erste entscheidende Moment für die Beantwortung unserer Frage abgeben, so haben wir sie auch vor allen andern zu berücksichtigen.

Nach c. Sacris. 38. X. de sent. excomm. (5, 39.) ist die absolutio (und sogar die absolutio defuncti, conf. c. 28. X. h. t.) dasjenige Moment, welches die Möglichkeit der kirchlichen Gemeinschaft nach dem Tode bedingt.

C. A nobis. 22. X. eod. findet hier in zweifacher Hinsicht eine Stelle.

1) Berichtigt es die Ansicht, die Gratian c. 1. C. XXIV. q. 2. ausgesprochen, und dehnt den obigen Grundsatz auch auf den aus, *cui*, etsi communicatum non fuerit, communicandum tamen fuisset.

2) Deutet es eine Praxis an, zufolge welcher man den ohne Absolution mit der Excommunication Gestorbenen die sepultura ecclesiastica verweigerte, das Begräbniß extra coemeterium aber gestattete. C. 3. C. XXIV. q. 2. sagt: Licet

---

bezeichneten Fälle. Essen mit Excommunicirten ist unerlaubt, erlaubt mit Heiden — nicht aber mit Juden. Vergl. c. 24. C. XI. q. 3., c. Omnes. C. XXVIII. q. 1.

nobis — — — ejus (defuncti) eleemosynis communicare, et defuncti animam christianae religionis modis omnibus adjuvare.

Hiernach könnten wir aus der Glaubenslehre den Begriff von communicare bestimmen; aber es fragt sich, ob diese Stelle in der scheinbar allgemeinen Fassung zu nehmen sei; es wäre ja möglich, daß andere Stellen den Begriff einengten. Deßwegen führen wir noch andere Aeußerungen des corp. jur. an, theils um Bestätigung zu finden, theils um durch Auffindung bestimmter Merkmale den Begriff genauer zu bestimmen.

C. 30. C. XIV. q. 1. spricht von cadavera ad ecclesias deferre, oblationes pro eis offerre, missas celebrare. C. 19. C. XIII. q. 2. beschränkt das communicare defunct. auf altaris, sive orationum sive eleemosynarum sacrificiis solenniter supplicare; c. 22. ead. setzt noch jejunium cognatorum und preces sanctorum hinzu *). Nach c. 23. ead.**) kann den Verstorbenen pietate viventium geholfen werden, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae (vergl. die Note unter dem Texte) in ecclesia fiunt. — C. Placuit. 12. C. XXIII. q. 5. spricht noch von deducere cadavera ad sepulturam cum psalmis, von commemoratio in oblatione ***); c. 28. X. de sent. excommu-

*) Das c. 19. ead. angeführte Begräbniß apud memoriam (die Glosse: ecclesias) martyrum ist in dem Obigen enthalten. — Die Stelle ist entnommen aus Augustin, de cura gerenda pro mortuis. c. 4. t. VI. ed. Maur. Conf. l. VI. confess. c. 2. t. I. Ueber den Werth des Begräbnisses auf Kirchhöfen und an den Kirchen vergl. c. 16. 17. C. XIII. q. 2.

**) Merkwürdig ist diese Stelle auch deßwegen, weil Augustin darin auf die Ansicht hindeutet, daß die Seelen der Verstorbenen zwischen dem Tode und dem letzten Gerichte noch nicht zur Anschauung Gottes (zur Seligkeit) gelangen würden.

***) Commemoratio in oblatione — Gebete des Priesters für den Verstorbenen während der h. Opferhandlung. Mit dem Worte oblatio verbindet das corp. jur. verschiedene Begriffe. Einen allgemeinen stellt c. 13. X. de verborr. signif. (5, 40.) auf. Oblationes dicimus, quaecumque de propriis et licitis rebus a

nic. (5, 39.), c. 14. X. de sepult. (3, 28.) coemeterium et alia ecclesiae suffragia. Alles Andere, was sonst noch bei Begräbnissen üblich war, gehört strenge nicht zum communicare; corpori autem humando quidquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium (c. 19. C. XIII. q. 2.)—; curatio vero funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis vivorum solatia sunt, quam subsidia mortuorum (c. 22. ead.). Das *communicare defunctis* **besteht also in denjenigen religiösen Handlungen, wodurch wir** (nach der Glaubenslehre)

---

fidelibus offeruntur. Vgl. c. 29. X. eod. und die Ueberschrift desselben: Oblationis nomine intelligitur, quidquid offertur ecclesiae, quocumque modo in missa vel extra, et in ecclesia vel extra. Oblatio heißt: 1) *Corpus et sanguis Domini*: c. 8. D. II. de consecrat., c. 6. ead. de cons. 2) *Missae sacrificium* (aber auch ohne Communion des Priesters): c. 11. D. II. de consecr., c. 22. C. XIII. q. 2. 3.) **Die Opfergaben der Gläubigen,** a) **allgemein**: c. 73. D. I., c. 1. D. II. de consecr., c. 30. C. XIII. q. 1. b) **Die (Opfer-) Gaben der Gläubigen für Verstorbene**: oblationem facere ad altare. c. 11. C. XXVI. q. 6., eleemosynarum sacrificia c. 19. C. XIII. q. 2., oblationes offerre c. 21. ead. gleichbedeutend mit eleemosynae c. 22. und 23. ead., c. 30. ead. steht eleemos. neben missae. 4) *Oblationes mortuorum*: c. 9. 10. 11. C. XIII. q. 2., *oblationes defunctorum donatae,* welche die Verstorbenen bei Lebzeiten als oblationes nach ihrem Tode bestimmt hatten; testamento relictae, welche testamentlich bestimmt waren zur Unterstützung der Armen; daher diejenigen, die sie vorenthielten, necatores egentium oder pauperum hießen. Vgl. c. 9. 10. C. XIII. q. 2. Daher c. 15. ead. eleemosynae genannt. 5) **Die gemeinsamen Beiträge der ersten Christen zur Unterstützung der Armen**: Justin. Mart. Apol. II. 6) **Die auf die Altäre gelegten Gaben zum Unterhalte der Priester**: c. 14. C. X. q. 1. (Calixt. II. in concil. Lat. I. a. 1123.) Dieselbe Bestimmung hatten die in der Kirche niedergelegten Oblationes. Die Priester beteten für die Wohlthäter: c. 15. ead. 7) **Geschenke an Klöster**: c. 8. X. de probation. (2, 19.). 8) **Gewisse Geschenke zur Errichtung von Präbenden** u. s. w. c. 34. X. de simonia (5, 3.). Der Donator durfte selbst die Präbende nicht genießen. l. c. — u. s. w. Vgl. Thomassin, vet. et nova eccl. discipl. p. III. lib. I. c. 12. und 13.

mittel- oder unmittelbar für Verstorbene wirken können. Vgl. c. 3. C. XXIV. q. 2. Die vorgelegten Stellen haben wir bloß zur Auffindung des Begriffes beachtet, ohne alle Beziehung der einzelnen Bestimmungen auf unsern Grundsatz; dabei besteht noch sehr gut, daß gewisse Handlungen rücksichtlich der Verstorbenen verboten sein können, die aus der Natur des Grundsatzes weder unmittelbar, noch mittelbar herzuleiten sind; läßt doch c. 19. C. XIII. q. 2. es noch immer anstehen, daß die curatio funeris, conditio sepulturae etc. möglicher Weise subsidia defunctorum seien, wenn sie auch *magis* solatia vivorum sind. Aufschlüsse darüber sind also nur von ausdrücklich im corp. jur. — und vorzüglich in den Stellen, die den Grundsatz aufstellen, oder sich damit in Verbindung bringen, — enthaltenen Bestimmungen zu erwarten.

Eine solche Bestimmung finden wir c. 12. X. de sepult. —— et ut coreant — heißt es da — *ecclesiastica sepultura,* qui prius erant ob ecclesiastica unitate praecisi, nec in articulo mortis ecclesiae reconciliati fuerint *). Hier ist sepult. ecclesiastica in einem solchen Verhältnisse zum Grundsatze gedacht, daß die Verweigerung derselben als eine Folgerung daraus angenommen werden muß **). Die Richtigkeit oder auch Unrichtigkeit dieser Folgerung kann hier nicht in Betracht kommen.

*) Es fragt sich, ob dieser Satz in einem analytischen oder synthetischen Verhältnisse zum Grundsatze stehe. Im letztern Falle würde zu demselben die Weigerung der sepultura ecclesiastica als ein neues Moment hinzugefügt. Im Grundsatze selbst wäre somit das communicare defunctis im obigen Sinne, und in dem zweiten Satze das kirchliche Begräbniß im engern Sinne verboten. (Vgl. §. 5.)

Man kann aber auch die Ansicht geltend machen, der zweite Satz —et ut careant—sei unter dem Grundsatze, als dem Allgemeinen, begriffen, daraus gefolgert und als eine Einlenkung auf den vorliegenden Fall zu betrachten. Letztere Auffassungweise verdient offenbar den Vorzug.

**) Zu merken ist, daß das ab ecclesiastica unitate praecisi weit

§. 5.

Wir sind jetzt auf dem Punkte angelangt, wo wir die Beantwortung unserer Frage, wie wir sie §. 1. am Ende bestimmt haben, wieder aufnehmen können. Es ist uns zur Beantwortung derselben ein doppelter Weg geöffnet. Wir können aus der Natur der Sache, unter Leitung des Grundsatzes, die fraglichen Subjecte bestimmen, welche in den Bereich des allgemeinen Gesetzes fallen, und also von der sepultura ecclesiastica auszuschließen sind. 2) Können wir auch den positiven Weg verfolgen, indem wir aus den factisch gegebenen Quellen des Kirchenrechtes diejenigen Fälle herausheben, worauf die kirchliche Autorität ihren Grundsatz angewandt hat. Cum quid prohibetur, prohibentur omnia, quae sequuntur ex illo — sagt die R. J. 39. Alle Folgerungen aus dem Grundsatze also, in so fern er prohibitiv ist, müssen gleiche Gesetzeskraft haben, wenn die gesetzgebende Autorität nicht irgend einen Fall, als nicht unter denselben fallend, excipirt hat.

Wir haben also nur, wenn wir den ersten Weg einschlagen wollen, diejenigen Fälle bemerklich zu machen, worin das communicare vivis nicht statthaft ist. Da dieses aber ohne alle Beziehung auf die Quellen des Kirchenrechts praktisch nicht ausführbar ist, so würden wir dadurch, wenigstens theilweise, wieder auf den positiven, wenn auch in etwa modificirten, Weg zurückgeführt; wir schlagen deßwegen den zweiten ein, und das um so unbedenklicher, weil wir dadurch zugleich der Möglichkeit solcher Fälle, die vielleicht in dem ersten Wege nicht erkennbar sein könnten, begegnen. Die Einwendung: „es wäre gedenkbar, daß die gesetzgebende Au-

---

mehr sagt, als excommunicati; denn auch derjenige, der sich selbst von der kirchlichen Einheit getrennt, ist praecisus ab unitate, während die Excommunication eine Thätigkeit der kirchlichen Autorität unterstellt. Die R. J. 30. In obscuris minimum est sequendum findet hier keine Anwendung, weil die Gesetzesstelle selbst hinreichende Gründe für die weitere Fassung des Sinnes enthält.

torität mehre Fälle unter den Grundsatz begriffen habe, als man aus den factisch gegebenen Quellen aufzählen könnte," ist von so unerheblichem Belange, daß wir sie mit Stillschweigen übergehen zu dürfen glauben —, zumal gegen den ersten Weg auch noch Manches geltend gemacht werden könnte, was wir Kürze halber nicht berücksichtigen. Unsere Wahl wird auch noch dadurch gerechtfertigt, daß die Glosse zu c. 11. X. de sep. mehre Fälle anführt, worauf der Grundsatz keine Anwendung finden soll.

Es stellt sich uns am Eingange in die Untersuchung noch eine Schwierigkeit entgegen, die wir zu beseitigen haben.

Das Kirchenrecht verbindet mit dem Worte sepultura ecclesiastica [sep. christiana. c. Qua. X. de usur. (3, 18.)] eine doppelte Bedeutung *), und zwar 1) die der kirchlichen Beerdigung und 2) des kirchlichen Begräbnißplatzes.

Es fragt sich daher, ob das: ut careant ecclesiastica sepultura — c. 12. X. h. t. in ersterer oder in der andern Bedeutung, die in dem: procul ab ecclesiastica sepultura (= coemet. eccles.) jactari ausgedrückt ist, zu nehmen sei. Man halte diese Frage nicht für Logomachie—, tiefer unten werden wir die Wichtigkeit derselben hinreichend bemerklich machen, und ihre Bedeutsamkeit für die Entscheidung in zweifelhaften Fällen zu beleuchten suchen.

Die bezeichnete Stelle kennt beide Bedeutungen von sepultura ecclesiastica. Erstere ist unverkennbar aus den Ge-

*) Ich sage nicht, das Kirchenrecht verbinde nur zwei Bedeutungen mit sepultura, sondern mit sepult. *ecclesiastica.* Ueber die Bedeutungen von sepultura vgl. die Glosse zu c. I. de sepult. in Clem., Ferraris l. c. s. v. „sepultura". T. VII. p. 106, der dieses aber von sepult. eccles. zu behaupten scheint, und sich auf c. Dudum. 2. de sep. in Clem. beruft. Was Dufresne s. v. sepult. mit seinem: sepultura, idem quod atrium et coemeterium, scilicet abventiones, quae sacerdotibus olim ab sepulturam contingunt — sagen wolle, begreife ich nicht. Sepultura kommt vor in der Bedeutung von coemeterium, sepulchrum, jus sepeliendi und sepulturam eligendi etc.

gensätzen von sepultura nulla, vilis —, celebris und speciosa ersichtlich; die andere ist in den Worten: procul ab ecclesiastica sepultura (= coemeterio ecclesiastico) jactari — deutlich ausgedrückt.

Es ist hier zu bestimmen, welche Bedeutung sepult. eccl. in dem Satze: et ut careant — — —, der als Folgerung aus dem Grundsatze erscheint, habe. Unde si contigat, heißt es weiter, quod — — — corpora — — — in *coemeterio ecclesiastico* tumulentur, — — exhumari debent et procul ab *ecclesiastica sep.* jactari.

Das unde zeigt an, daß der darauf folgende Satz als eine Folgerung aus dem Grundsatze — besser: aus dem zunächst vorhergehenden Satze, aufzufassen sei. Wenn nun in der Folgerung der kirchliche Begräbnißplatz (coemet. eccl. = sepult. eccl.) verweigert wird: so muß diese Weigerung doch auch in dem allgemeinern Satze begründet sein. Ist nun die Begräbnißstelle — der geweihte Ort — versagt, wie viel mehr müssen die sepult. eccles. in ersterer Bedeutung, welche die andere nothwendig einschließt, und diejenigen, damit in Verbindung stehenden, Handlungen untersagt sein, die wir oben durch communicare defunctis bezeichnet fanden!

Anmerkung. Das c. 11. X. de poenitt. et remiss. (5, 38.) druckt genau den Unterschied und die denselben bedingenden Merkmale zwischen sepultura schlechthin und sepultura ecclesiastica aus. Eine sepultura in coemeterio ecclesiastico, sine campanarum pulsatione, cessantibus omnibus solemnitatibus, cum silentio wird gewissen Clerikern erlaubt, nicht aber die sepultura ecclesiastica. C. 2. X. de raptorr., incendiarr. etc. (5, 17.) wird eine sepultura mit dem Zusatze, daß kein Cleriker dabei zugegen sein dürfe, angeführt. Ob diese beiden Stellen zu einer Unterscheidung zwischen sepult. ecclesiastica *solemnis* und *non solemnis* berechtigen, wage ich nicht zu behaupten.

§. 6. Welchen Individuen verweigert das Gesetz die *sepultura ecclesiastica?*

A. Allen Excommunicirten, die in der Excommunication gestorben (nec in articulo mortis ecclesiae reconciliati fuerint), wird c. 12. X. de sep. (3, 28.) nicht nur die sepultura ecclesiastica in beiden Bedeutungen verweigert, sondern ihre Körper müssen auch, wenn sie schon in coemeterio ecclesiastico liegen, ausgegraben und von dem Kirchhofe fortgeschafft werden, wenn sie von den Gebeinen der Gläubigen unterschieden werden können. Die Kirchhöfe werden durch das Begraben eines Excommunicirten entweiht und bedürfen der Reconciliation, aspersione aquae, solemniter benedictae *).

Selbst derjenige, der öffentlich Excommunicirte [auf dem Kirchhofe **) ?] begräbt, verfällt in die Excommunication ***).

Anmerk. Gegen das in diesem §. Gesagte ist folgende Einwendung zu erwarten:

Früher, wo man mit Excommunicirten keinen Umgang haben durfte ****), mag das unter 1) Gesagte rechtliche Geltung gehabt haben; aber mit den Zeiten wechseln auch sittliche und rechtliche Verhältnisse; — jetzt, wo wir mit Excommunicirten (und Häretikern) ungestörten Umgang (communio!) haben dürfen, wenn nicht nach der constitutio Martini V. „Ad evitanda" — die sententia excommunicationis a judice publicata et denunciata specialiter et expresse, aut *aliquem ita notorie* in excommunicationis sententiam constiterit incidisse, ut nulla possit tergiver-

*) Vgl. c. Consuluisti. 7. X. de consecr. eccles. (3, 40.), c. 5. X. de privilegg. et excess. (5, 33.).

**) C. 1. de sepult. in Clement. spricht bloß von sepelire, nicht aber von ecclesiasticae tradere sepulturae, [wie c. 2. de haeret. in VI. (5, 2.) in Betreff der Häretiker]. — Ueber publice excommunicati vergl. die Glosse zu d. St.

***) C. 1. de sepult. in Clement., c. 5. X. de privilegg. et excess. (5, 33.) — — in coemeteriis ecclesiarum sepelire—.

****) C. 17. C. XI. q. 3. Vergl. §. 4, Anm. 1.

satione celari, aut aliquo juris suffragio excusari (conc. Basil. sess. XX.), haben sich die Verhältnisse gegen Excommunicirte und Nicht-Katholiken anders gestaltet. Wir leben mit ihnen in Lebensgemeinschaft, dürfen also auch nach dem Tode mit ihnen Gemeinschaft haben; und die Regel: quibus viventibus non communicavimus, non communicemus defunctis — findet im Vordersatze keine Anwendung mehr, also auch im Nachsatze nicht, und auch das nicht, was c. 12. X. de sepult. daraus gefolgert wird — die negatio sepulturae ecclesiasticae —, „was auch heut' zu Tage weder mit der Verfassung von Deutschland, noch mit den allgemein (!?) angenommenen Begriffen von Toleranz und Gewissens-Freiheit mehr vereinbarlich ist" *).

Ohne uns auf eine Beleuchtung der Constitution „Ad evitanda" und der dadurch hervorgerufenen Verhältnisse zwischen Katholiken und Excommunicirten nach allen Farben einzulassen, stellen wir bloß die leise Anfrage: Wann, wo und wie fern ist durch gedachte Constitution nach allen ihren Beziehungen, oder durch ein anderes Kirchengesetz, die communio (in sacris) in dem §. 3 ausgedruckten Sinne erlaubt worden?

Es bleibt also der erste Theil des Grundsatzes unangetastet; der zweite verliert nichts von seiner Kraft, und hat mit allen rechtlich begründeten Folgerungen Bestand; ja, er würde auch dann noch bestehen bleiben, wenn das communicare vivis erlaubt wäre, weil die Weigerung der se-

*) Michl's Kirchenrecht, II. Ausg., S. 206. Ueber die constitutio „Ad evitanda" vgl. L. Ferraris l. c. tom. III. pag. 313. u. 320., Benedict. XIV. de synodo dioecesan. I. lib. VI. c. 5. pag. 438. ff. ed. Lovan. 1763., „Kann und soll der Leiche eines Selbstmörders, oder ähnlichen Verbrechers, nach Kirchen- und Civilgesetzen das kirchliche Begräbniß verweigert werden? Beantwortet von einem Aachener." 1830. S. 33 ff., Binterim, Commentarius de libris defunctorum, 1816.; dessen Denkwürdigkeiten Bd. VI, Th. 3, S. 486, §. 13 u. m. A.

pultura ecclesiastica durch andere, unabhängig von dem Grundsatze bestehende, Gesetze begründet ist *).

Anmerk. Es ist uns bis jetzt noch immer ein räthselhaftes Phänomen am römischen Horizonte geblieben, daß Benedict XIV. l. c. im Widerspruche mit sich selbst auf den Grund der Constitution „Ad evitanda“ eine communio cum haereticis in sacris erlaubt finden und sich auf Cabassut. in theor. et praxi juris can. lib. 5. c. 11. num. 3. ff. berufen konnte, und das communicare doch pag. 441. l. c. als illicitum und sacrilegum bezeichnen durfte **).

B. Den Häretikern.

Häretiker sind, qui in ecclesia Christi morbidum aliquid, pravumque sapiunt, si correpti, ut sanum, rectumque sapiant, resistant contumaciter, suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt, sed defensare persistunt — (c. 31. C. XXIV. q. 3.). Eine oberflächliche Auffassung dieser Stelle setzt es außer Zweifel, daß die Häretiker ab unitate ecclesiastica praecisi ***) sind, und ihnen also auch das kirchliche Begräbniß verweigert werden müsse. C. 8. X. de haeret. (5, 8.) verweigert denjenigen, die in gesetzlich verbotener Weise mit Häretikern Umgang haben,

*) Nach Ferraris t. 3. pag. 322. (add. ex alien. man.) beantwortet Hurtad. de excommunic. disp. 2. difficult. 4. die Frage: an cum excommunicatis non necessario vitandis non modo in humanis, sed in divinis communicari possit.

**) Durch das Gesagte fällt auch die von Ferraris und seinen Autoritäten t. 3. art. IV. §. 54. pag. 26. aufgestellte Behauptung zusammen. Er sagt: Si in ecclesia fuerint sepulti haeretici non denunciati nominatim, etsi alias notorii, non censetur violata ecclesia, nec indiget reconciliatione; quia, cum *non teneamur eos evitare in vita, nisi nominatim denunciati sint, ita neque eos tenemur vitare post mortem.* — Vergl. c. 27. 28. D. I. de consecrat. in Verbindung mit c. 24. C. XI. q. 3., c. Omnes. C. XXVIII. q. 1.

***) C. 12. X. de sep., c. 13. X. de haeret. (5, 8.) schließen sie förmlich aus. Excommunicamus — — — condemnantes haereticos universos, quibuscumque nominibus censeantur: facies quidem diversas habentes, sed caudas ad invicem colligatas.

und in diesem Fehler bis zum Tode beharren, die oblatio und sepultura inter Christianos; wie viel mehr also den Häretikern selbst *)! Die kirchlichen Gesetze verweigern ihnen nirgends das kirchliche Begräbniß ausdrücklich, sondern einschließlich, indem sie nicht nur die Beerdigung auf dem Kirchhofe verbieten, sondern auch die Beerdigten wieder auszugraben gebieten.

Aus einer Vergleichung von c. 13. X. de haeret., c. 49. X. de sent. excommunic. (5, 31.) u. and. mit der Bulle „Cum ex apostolatus“ von Paul IV. (Romae, 10. Cal. Mart. 1558.) und dem Anathema cunctis haereticis der Väter zu Trient (sess. ult. conc. Trid.) geht hervor, daß wir die Häretiker unter die excommunicati subsumiren und die c. 16. 17. 18. C. XI. q. 3. u. s. w. ausgesprochenen Bestimmungen auf sie ausdehnen konnten.

C. Von der *sepult. ecclesiastica* sind ferner auszuschließen:

a) die aus Grundsatz Nichtgetauften, Juden, Heiden, Türken. Die Canonisten (z. B. Ferraris t. 7. pag. 130. sub „Sepultura“ §. 172.) wollen dieses durch c. 27. u. 28. D. I. de consecrat. begründen; allein diese Stellen enthalten davon kein Wort. Die Weigerung der sepult. ecclesiast. läßt sich nur aus dem obigen Grundsatze folgern, wie Lancelot, institt. jur. can. l. 2. t. 25. gethan hat **).

---

*) Classisch ist die Stelle c. 2. de haeret. in VI. Wer wissentlich (scienter) Häretiker begräbt, soll nicht absolvirt werden, bis er die Leiber derselben ausgräbt. Et locus ille (die Stelle, wo sie gelegen, nicht der ganze Kirchhof,) perpetua careat sepultura. Die Gläubigen waren von diesen Grundsätzen so durchdrungen, daß sie sogar die von Schismatikern begrabenen Gläubigen wieder ausgraben zu müssen wähnten. C. 2. X. de sacramentt. non iterandd. (1, 17.). Conf. Binterim a. a. O. pag. 489., Decretal. Alexand. III. t. I. c. 3.

**) Dadurch soll aber gar nicht gesagt sein, daß Lancelot an dieser Stelle auch die andern Fälle richtig gefolgert habe.

b) die Ungetauften ohne Unterschied. Vgl. Ferraris l. c. und die von ihm angeführte Litteratur —, vorzüglich die weitläufige Erörterung dieses Punktes ab aliena manu l. c. pg. 141. Beide Punkte erkennt auch die römische Agende von Paul V. und die kölnische von Joseph Clemens (1720.) pg. 156. an. Vgl. Decreta synod. Maxim. Henrici §. 2. c. 1. t. XIV. part. II. Ueber Nichtbegraben der Ungetauften und Katechumenen vergl. die köln. Agende pg. 177., welche sich auf das *conc. Braccharense* I. beruft. Vgl. Thomassin. vet. et nov. eccl. discipl. pr. III. lib. I. c. XIII. §. 10. (pg. 95. ed. Magont. 1788. *).

D. Denjenigen, die nicht wenigstens Einmal im Jahre das Sacrament der Buße, und in der österlichen Zeit das Sacrament des Altars empfangen. C. „Omnis utriusque“ 12. X. de poenitentt. et remiss. (5, 38.).

E. Den *duellantibus, si in ipso conflictu decesserint*, conc. Trid. ss. XXV. c. 19 **); den im Tournier Gebliebenen ***); jedoch ist diesen nur dann das kirchliche Begräbniß zu verweigern, wenn sie *animo id faciendi* accedentes decedunt ****).

F. Den *usurariis (manifestis c.* 15. *X. de usuris, c.* 1. u. 2. *h. t. in VI.*), wenn sie auch durch letztwillige Verfügung

---

*) Quo et illud referri par est, quod idem Braccharense concilium jure oblationis post mortem et sepultura interdicit ecclesiastica *catechumenos*, qui ante baptismum inopina et praecipiti morte rapiuntur. „Neque oblationis commemoratio, neque psallendi impendatur officium.“

**) Vgl. Gallemart ad h. l. pg. 708. ed. Aug. Vindel. 1781., und die Bulle von Clemens VIII. (1592.) „Detestabilis duellorum usus“.

***) C. 1. X. de torneament. (5, 13.).

****) C. 2. X. de torneament. Wenn auch die Buße ihnen gestattet wird, so soll doch das kirchliche Begräbniß verweigert werden. C. 1. X. eod.

(expressa quantitate vel indistincte) Erstattung bestimmt haben, soll die sepultura ecclesiastica versagt werden, donec *de usuris ipsis* fuerit (prout patiuntur facultates eorum), *plenarie satisfactum*, oder doch gehörige Caution für die Zurückerstattung gegeben ist *). Nach c. 3. X. h. t. (5, 19.) wird ihnen bloß die *communio altaris*, und nur dann die *sepultura ecclesiastica* versagt, wenn sie in dieser Sünde gestorben sind. Niemand soll ihre oblationes annehmen und sie begraben; wer sich dagegen verfehlt, ist bis zur Satisfaction, die vom Ermessen des Bischofs abhängt, suspendirt und excommunicirt **).

G. Den *raptoribus, incendiariis et violatoribus ecclesiarum* darf die Buße nicht gestattet werden, wenn sie nicht das Entwendete zurückgeben und für ihre Besserung Bürgschaft leisten. Verharren sie bis zum Ende des Lebens in dieser contumatia, und verlangen sie in articulo mortis die Buße, so sind zwei Fälle möglich: 1) sie können den Anforderungen der Kirche Genüge leisten (oblata restituere, emendationem vel emendandi securitatem praestare plenam), 2) sie können diese securitas in morte nicht gewähren. Im ersten Falle wird die Buße (solemnitas poenitentiae) und die sepultura ecclesiastica ihnen gestattet —; im andern Falle nützt die feierliche Buße wenig. Aeußern sie Reue über ihre Sünde, so soll das viaticum (nach vorhergegangener poenitentia non solemnis?) ihnen nicht verweigert wer=

---

*) C. 2. h. t. in VI. (5, 5.). Das Formelle der Caution ist in dieser Stelle genau bestimmt. Ueber die Art und Weise der Zurückerstattung, die Verbindlichkeit der Kinder und Erben vergl. c. 5. 9. X. h. t.

**) C. 1. de sepulturis in Clem. (3, 7.). C. 3. X. de usur. (5, 19.) spricht zwar bloß von Suspension, hat aber gewiß dabei an eine Excommunication der sich dagegen verfehlenden Laien gedacht; c. 7. X. h. t. berechtigt zu dieser Annahme. Vgl. Ferraris l. c. t. 7. pg. 727. verb. „Usura“.

den. Sie dürfen auf dem coemeterium *) beerdigt werden, ita tamen, ut nullus clericorum sepulturae intersit, nec eleemosynam praesumat accipere. Cleriker, die dagegen fehlen, werden lebenslänglich (irrecuperabiliter) suspendirt und ihres Beneficii beraubt **).

H. Den Selbstmördern (?).

Auf den Grund des c. 12. C. XXIII. q. 5. (conc. Bracar. I. a. 561.) behaupten die Canonisten allgemein eine kirchenrechtliche Verweigerung der sepultura ecclesiastica bei Selbstmördern ***).

---

*) C. 2. 5. X. de raptorr. etc. (5, 17.). Vgl. *Decretal. Alexand. III.* (in conc. Lat.) tit. XX. c. 1., Brunnquell, Appologie der sacrament. Beichte pg. 50.—52.

**) Hier finden wir den Unterschied zwischen sepultura ecclesiastica (vergl. §. 5) und sepultura in coemeterio streng aufgefaßt.

***) Auch die Glosse zu dieser Stelle ist in diesem Irrthume befangen. Videtur ergo, sagt sie, quod tales sepeliantur — ut hic et infra eadem q. 8. c. Quicumque.; sed hoc non est verum, et intelligas illud de *canina sepultura*; nam et contrito quandoque denegatur ecclesiastica sepultura, ut X. de torneamentis, c. 1. et X. de rapt. c. „Super eo." Auch will sie c. Quiconque. 4. C. XXIII. q. 8. wieder eine *sepult. canina* bemerken, und beruft sich auf die Note zu c. Placuit. Die *sepultura canina* ist nicht, wie jetzt allgemein geschieht, mit *sepultura asini* zu verwechseln, sie ist ein bloßes Begräbniß auf ungeweihter Erde; die sepultura asini war schon Jeremias (XXII. 19., vergl. XXXVI. 30.), bekannt. Sie bestand darin, daß man die Körper unbeerdigt liegen ließ. Et cadaver ejus projicietur (extra portas. XXII. 19.) ad aestum per diem et ad gelu per noctem. XXXVI. 30. Später wurde sie mit *sepult. canina* verwechselt. Vgl. Glossarium auctore Carolo Dufresne s. v. Sepult. —, Hugo Flaviniacensis in chron. pg. 268: *Extra coemeterium* absque officio christiano debito — sepultura asini sepultus. Eine Steigerung der sep. asini ist der *imblocatus*. Vgl. Dufresne s. h. v. Spuren der sep. canina enthält: c. 6. X. de statu monach. (3, 35.). Eine Beschreibung der sepult. asini befindet sich in einer Urkunde des Bischofs Heriveus v. J. 900. Die Identität der formula excommunicationis mit derjenigen, welche bei dem imblocatus vorkommt (Sint cadavera eorum in escam vulatilibus coeli et bestiis terrae, et non sint, qui sepeliant eos), läßt Confundirung vermuthen. Vgl. Binterim a. a. O. pg. 490. Das canonische Recht kennt weder die sepult.

Wenn man c. „Placuit“ aufmerksam lies't, so wird es unerklärbar, wie die Canonisten sich darauf zur Begründung einer Behauptung berufen können, wovon kein Wort zu finden ist.

Der c. verbietet:

1) Die *commemoratio in oblatione* für Selbstmörder, 2) die *deductio* derselben *cum psalmis ad sepulturam.* Also wird nicht die sepultura ecclesiastica in beiden Bedeutungen (vgl. §. 5), sondern nur die solemnis (§. 5, Anmerk.) versagt. Diese ist nicht nur eine sepultura in coemeterio, wie die c. 2. X. de raptorr. angedeutete, wobei kein Cleriker zugegen sein darf, sondern kann auch noch mehr sein, als das c. 11. X. de poenitt. et remiss. erwähnte stille Begräbniß sine campanarum pulsatione, cessantibus omnibus solennitatibus cum silentio.

Man hat von der sepultura ecclesiastica solemnis nur die commemoratio in oblatione und die Begleitung der Leiche unter Absingung von Psalmen auszuschließen: so bleibt noch immer eine *sepultara ecclesiastica* übrig (vgl. c. 4. C. XXIII. q. 8.).

Das corp. juris can. enthält, meines Wissens, keine Stelle, worin den Selbstmördern die sepultura ecclesiastica verweigert würde; aber Spuren von einer Praxis, zufolge welcher man sie versagte, finden sich in einer Stelle, worauf sich die Canonisten nicht zu berufen pflegen; ich meine c. 11. X. de sepulturis. Auch hier ließe sich die obige Ansicht noch geltend machen, oder gar die Stelle so erklären: man habe Anstand genommen, die Person zu begraben, weil sie ohne Absolution u. s. w. gestorben sei *).

---

asini, noch den imblocatus. Vgl. Frey's kritischen Commentar des Kirchenrechtes, fortges. v. Scheill, Th. IV, Abth. 1, S. 58.

*) Die Einwendung: es sei den Selbstmördern deßwegen das kirchliche Begräbniß gänzlich zu verweigern; weil dasselbe nach c. 16. 17. C. XIII. q. 2. ihnen noch zur größern Verdammniß gereiche, heißt nichts, es sei denn, daß der Begrabene das Begräb-

I. Das unter H. von den Selbstmördern Gesagte gilt nach c. 12. C. XXIII. q. 5. auch von denjenigen, qui pro suis sceleribus puniuntur *).

K. Denjenigen, welche sich öffentlich Blasphemie gegen Gott und die Heiligen zu Schulden kommen lassen, und sich der bestimmten kirchlichen Strafe nicht unterziehen wollen **).

Die andern Fälle lassen sich theils unter das Gesagte subsumiren, theils aus dem oben aufgestellten Grundsatze herleiten. Vgl. Lanceloti institt. jur. con. l. II. tit. XXIV. de sepulturis, Decreta synodalia Maxim. Henr., archiep. Colon., part. II. tit. XIV. c. 1. ***)

Anmerk. Wer wissentlich 1) haereticos, — credentes, receptatores, defensores, fautores eorum, 2) publice ex-

---

niß bei Lebzeiten so bestimmt hätte; denn was man auch immer mit dem entseelten Körper machen mag — es kann dem Geiste nicht imputirt werden. Deßwegen sagt auch c. 12. X. de sepulturis: horum causa Dei judicio reservanda est etc. Uebrigens vergleiche c. 23. C. XIII. q. 2. — Hier behauptet Augustin sogar, daß die Handlungen, welche unter den Begriff des communicare defunctis fallen, die damnatio tolerabilior machen könnten. Der Fehler der Canonisten, welche eine Weigerung der sepultura ecclesiastica auf den Grund des canonischen Rechtes behaupten, liegt darin, daß sie die spätere Praxis in die frühern kirchlichen Gesetze hineintragen, und sie dann wieder dadurch begründen wollen. Die Decreta synodalia Maximiliani Henrici, archiepisc. Coloniensis (1662.), verbieten das Begräbniß ausdrücklich. Vgl. part. II. tit. XIV. c. 1. §. 4.

*) Die Decreta Maximil. Henrici l. c. §. 7. sprechen von der sepultura asini.

**) C. 2. X. de maledictis (5, 26.).

***) Nach den Decretis Maxim. Henr. part. II. tit. IX. c. 3. §. 5. ist auch denjenigen, welche *in extremis positi* sich die h. Oelung nicht ertheilen lassen wollen, das kirchl. Begräbniß zu weigern; ferner heißt es part. III. tit. II. c. 3. §. 4.: Ecclesiastici testandi gratia abutentes, fructusque beneficiorum aut officiorum ecclesiasticorum, quos ante mortem perceperant, aut annos gratiae ut vocant, aut post mortem eorum haeredibus ab ecclesia debitos spuriis vel *concubinis legantes* — — excommunicati habeantur, *ecclesiasticaque careant sepultura.*

communicatos, 3) nominatim interdictos, 4) usurarios manifestos — begräbt (in coemeterio ecclesiastico), fällt in die Excommunication *).

Anders verhält es sich mit denjenigen, die sich gegen die übrigen Fälle verfehlen.

§. 7.

Nachdem wir die kirchlichen Gesetze über unsere fraglichen Gegenstände vorgelegt haben, können wir auf die Beantwortung der §. 1 aufgestellten Frage übergehen.

Es fragte sich, ob die Praxis der geschichtlichen Kirche, in so fern sie sich auf die §. 6 bezeichneten Objecte bezieht, auch in der außergeschichtlichen — idealen — Kirche rechtliche Haltung habe.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß man in neuester Zeit den kirchlichen Gesetzen überhaupt, und besonders, wo sie in Beziehung auf die oben besprochenen Fälle aufgefaßt werden, so viele, so arge und ärgerliche Vorwürfe gemacht hat, daß die Canonisten die Rettung derselben beinahe aufgegeben zu haben scheinen. Es ist zwar hier nicht der Ort, eine Vertheidigung der Kirche, als einer gesetzgebenden Autorität, aufzustellen; aber einige Hindeutungen auf die Art und Weise, wie man den Gegnern, wenn ihnen überhaupt noch begegnet werden kann, begegnen müsse, halten wir um so mehr für zweck- und zeitgemäß, weil der eben besprochene Gegenstand gerade ein Object ist, worauf die ganze krampfhaft afficirte Modernität ihr Gift ausgespritzt zu haben scheint.

Alle wandelbaren Gesetze sind der erste Abdruck und reinste Ausdruck des Zeitgeistes. Eine Sammlung von mehren, zu verschiedenen Zeiten gegebenen, Gesetzen enthält eben so viele Abdrücke, als Perioden des in

---

*) Clement. I. de sepult., c. 2. de haereticis in VI., Ferraris t. 7. pg. 131. u. 32.

einem beständigen Wechsel begriffenen Zeitgeistes. So wie man aus den Gesetzen den politischen und moralischen Standpunkt des Volkes erkennt: so kann man auch — und auch nur — vom Standpunkte des Zeitgeistes aus die Gesetze verstehen, würdigen und als zweckmäßig oder zweckwidrig erkennen. Wer von diesem Standorte, dem Bewußtsein der Zeit der Abfassung, aus die positiven Gesetze in ihrem Verhältniß zum natürlichen und göttlichen Rechts- und Sittengesetze nicht betrachtet, der kann sie in der Regel nur mangelhaft, zweckwidrig, ja, unvernünftig finden; aber dann sind es nicht die Gesetze, die mangelhaft, zweckwidrig und unvernünftig sind; sondern der Beurtheiler selbst ist es, weil er sich nicht aus dem Bewußtsein der Gegenwart, und über das Erfaßtsein von derselben hinausheben kann. Von diesem Gesichtspunkte — und nicht von dem unsichern Boden der heutigen Politik — aus muß sowohl das römische, als canonische Recht beurtheilt werden. In und mit dem Bewußtsein des Mittelalters in seinen verschiedenen Ab- und Aufstufungen müssen die Decretalen, Clementinen und Extravaganten gelesen und verstanden werden, wenn man sich nicht an der Rechtsgeschichte und dem gesunden Menschenverstande versündigen will.

Die Erscheinung, daß fast jeder modernisirte Schriftsteller die genannten Stücke des kirchlichen Gesetzbuches anders beurtheilt — d. h. verurtheilt —, hat lediglich darin ihren Grund, daß er den Geist seiner Zeit — ja, sogar den seines Landes, seiner Provinz — zum Maßstabe der Beurtheilung, zum Kriterium der Zweckmäßigkeit oder Unzweckmäßigkeit voralterlicher Gesetze nimmt; denn wenn alle Schriftsteller von dem Einen Standpunkte aus die Kritik anstellten: so müßte das Resultat ihrer Forschung im Wesentlichen dasselbe sein, wenn anders die Subjectivität des Beurtheilenden keine solche ist, die über die Schranken, welche die Natur uns Andern gesetzt, kühn hinwegschreitet, und die un-

veräußerlichen Gesetze des Menschengeistes verachtet und unter die Füße tritt.

§. 8.

Jeder Kenner der Geschichte der factisch gegebenen kirchlichen Gesetze, zu welcher Schule er auch gehören möge, räumt mit mir ein, daß die katholische Kirche — besser: die darin bestehende gesetzgebende Autorität — im Verlaufe der Zeit Gegenstände mit ihrer Gesetzgebung umfaßt habe, die mit der Idee, welche die Kirche zu realisiren die Obliegenheit hat, in keiner, oder doch in einer sehr mittelbaren, Verbindung stehen. Auch wird man mit mir wohl darin einverstanden sein, daß diese Ueberschreitung der Gränze einen Theilgrund der enervatio disciplinae mittelbar, nicht unmittelbar, enthalte.

Derjenige aber, der es der Kirche so sehr zum Vorwurfe macht, daß sie mitunter — und vorzüglich in jenen dunkeln Zeiten — die idealische Sphäre ihrer Gesetzgebung verließ, hat weder die Geschichte der Menschheit überhaupt, noch die des canonischen Rechtes insbesondere pragmatisch aufgefaßt. Kirche und Staat, die Ideen der Sittlichkeit und des Rechtes, die Mittel, beide Ideen zu realisiren, berühren sich so sehr und stehen mit einander in einer so engen Verbindung und Wechseldurchdringung, daß eine strenge Scheidung praktisch fast unmöglich, — und Reibungen, wenn Kirche und Staat einen schroffen Gegensatz bilden, unvermeidlich sind. Beide sollten daher in ein solches Verhältniß zu einander treten, daß sie sich wechselseitig in Erstrebung des Einen gemeinsamen Zweckes: „die Menschen zu wahrhaft moralisch-religiösen Staats- und Kirchengliedern zu erziehen," die Hand bieten und einander unterstützen.

Die Klage, daß die Kirche ihre Gränze oft überschritten habe, ist in unsern Tagen in die entgegengesetzte umgestimmt worden.

Die Kirche war in jener glorreichen Zeit des Martyrthums, in der Zeit, wo jedes Glied sich beeilte, durch sein Blut den Erweis des Geistes und der Kraft zu erhärten, so weit ent-

fernt, über rein politische Gegenstände Verfügungen zu erlassen, daß ihre Gesetzgebung noch lange nicht bis zu der Gränze reichte, die sie nach der Idee ausfüllen durfte. Als aber Constantin sich der Kirche in die Arme warf, und seine Nachfolger die Verordnungen derselben mit noch mehr Nachdruck ausführen halfen, ihre politischen Gesetze nicht nur mit kirchlichen Ideen ausfüllten, sondern sogar rein moralische Gegenstände aufnahmen: da war schon der Grund der später zu verwischenden Gränze des Sittlichen und Rechtlichen zum Theile gelegt. Die Zeiten der Barbarei und des Faustrechts sollten vollends alle Spuren dieser Gränze verwischen.

Die Kirche ward die Arche, worin Fürsten gegen Volks- und Vasallen-Wuth, das Volk gegen Tyrannen und Despoten, Kaiser gegen Könige, Fürsten gegen Fürsten Schutz suchten und fanden. Alle Gedrückten suchten bei der Kirche Vermittelung und Recht. Unbegränzt war die Achtung gegen sie, daher unfehlbar die Wirkung ihrer Gesetze und Entscheidungen. Sie wurde die letzte Instanz für alle Streitsachen der Erde! Sie allein war es, die den wilden Horden Achtung und Folgsamkeit abnöthigte; vor der sich auch der Barbar niederwarf; vor der einem Attila, der Zuchtruthe Gottes, die Geißel aus den blutbefleckten Händen sank. Sie war es, welche allein noch Licht in der Finsterniß verbreitete, welche die Idee des Rechtes vor gänzlicher Vergessenheit retten konnte, und, weil sie es konnte, auch sollte. Ein Ueberschreiten der Rechtsgränze ist also eine historisch begründete nothwendige Thatsache, — eine nothwendige Thatsache, weil mit dem Zusammenstürzen aller socialen Ordnung und dem Verschwinden des Rechtes das Hervortreten des Gegentheils nothwendig verknüpft war. Mußte dadurch nicht die Kirche selbst in der Sphäre ihrer Wirksamkeit gehemmt werden? Durfte sie ihre wohlthätige Wirkung auf die Zeit außer Acht lassen, wenn sie durch Ueberschreitung der idealen Gränze dem Gräuel der Verwüstung Schranken setzen konnte? Noch mehr! Wenn sie selbst von den streiten-

den Parteien als Schiedsrichterinn aufgerufen wurde, durfte sie dann schweigen, wenn sie auch den Tadel vorher sah, den eine spätere Zeit deßhalb über sie aussprechen werde? War nun einmal die Kirche zur Schiedsrichterinn — also nothwendig zur Gesetzgeberinn — in rein politischen Dingen be= und gerufen, und hatte sie, weil sie nicht auch Staats=gewalt war, keine andere Gewalt, ihren Gesetzen Nachdruck zu geben (und kräftiger Nachdruck ist nothwendig, ist jedem politischen Gesetze nothwendig, denn impunitas scelerum est incentivum malorum. Pius V.), als den gladius spiritualis — d. h. den gladius excommunicationis, qui est nervus disciplinae ecclesiasticae *) —: so mußte sie auch davon zu diesem Zwecke Gebrauch machen. So wurden nun kirchliche Censuren **), die ursprünglich der Kirche für rein kirchliche Zwecke gedient hatten und dienen sollten, auch auf Gegenstände angewandt, die nicht zur Sphäre der kirchlichen Wirksamkeit nach der Idee gehörten. Was der Waffen Gewalt nicht vermocht, was blutige Kriege nicht bewirkt, bewirkte das geistliche Schwert. Daß es wohlthätig gewirkt, ist dem unbefangenen Geschichtsforscher klar, und kann nur von solchen in Abrede gestellt werden, die mit dem Geiste des Mittelalters unbekannt sind und dasselbe aus und nach ihrem jetzigen politischen Bewußtsein beurtheilen und verurtheilen.

Daß von diesem Schwerte Mißbrauch ist gemacht worden, stellen wir nicht in Abrede; daß in diesem Mißbrauche theilweise die enervatio disciplinae ecclesiasticae begründet sei, räumen wir gern ein ***); daß aber das Mittelalter ohne dieses Schwert, sowohl in politischer, als in moralischer Hinsicht, noch weit tiefer würde gesunken sein, dürfen wir kühn behaupten. Hätte das Concil zu Trient einige Jahrhunderte

---

*) Conc. Trid. ss. XXV. c. 3. de reform., gladius anathematis Decretal. Alexand. III. (conc. Lat. III.) tit. XXXV. c. 5.

**) Ueber censura vergl. c. 20. X. de verbb. signif. (5, 40.) und daselbst Böhmer.

***) Conc. Trid. ss. XXV. c. 3. de reform.

früher ein „videant consules, nequid respublica christiana detrementi capiat“ decretirt: so würden in unsern Tagen die kirchlichen Censuren noch das wirken, was sie ihrem Zwecke gemäß bewirken sollen.

§. 9.

Sowohl der Kirche, diesem mystischen Körper, dessen Haupt Christus ist, als auch jeder Corporation, steht das Recht zu, gewisse krankhaft und krampfhaft afficirte Glieder, vorzüglich wenn die Krankheit unheilbar und contagiös ist und somit dem ganzen Körper gefährlich werden kann, aus ihrem Organismus auszuscheiden. Ohne dieses Recht ist die Kirche, welche die Aufgabe hat: unter ihren Gliedern die Ideen der Religion und Moral zu realisiren, und so das Reich der Gerechtigkeit und Heiligkeit zu begründen, nicht gedenkbar. Sie würde den Keim ihrer Vernichtung in sich selbst tragen, wenn sie von diesem Rechte keinen Gebrauch machen wollte *). Muß man dieses Recht der Kirche einräumen, so sind die kirchlichen Censuren, wenn sie ihrem Zwecke gemäß angewandt werden, hinreichend gerechtfertiget. Sie darf also mit gewissen Gliedern die communio in sacris ꝛc. wenigstens bis zur Zeit der Besserung aufheben. Aber folgt daraus auch, daß sie berechtigt sei, diesen das kirchliche Begräbniß zu verweigern? Unmittelbar folgt dieses nicht; ob es aber mittelbar mit dem Angedeuteten in Verbindung stehe, wollen wir hier untersuchen. Wir haben daher die oben bezeichneten Fälle etwas mehr in concreto — vorzüglich in ihrer Beziehung zum christlichen Sittengesetze und den Mitteln, die Ideen der Religion und Moral zu realisiren, — aufzufassen **).

---

*) Die weitere Ausführung und Begründung dieser Ideen behalten wir uns für eine andere Gelegenheit vor.

**) Das Verhalten der Kirche gegen verstorbene Excommunicirte, Häretiker, infamirte Verbrecher u. s. w. hat nicht so sehr Beziehung auf diese, als die noch lebenden Glieder der Kirche. Horum caúsa Dei judicio reservanda est, in cujus manu fuit, ut talium

Die Frage ist: ob die Kirche berechtigt sei, die *sepultura ecclesiastica* gewissen Individuen zu verweigern *).

Wir antworten:

Die Kirche hat ein Recht, die sepultura ecclesiastica zu verweigern, wenn sie eine Pflicht dazu hat. Die Frage verwandelt sich daher in folgende:

> Ist die Kirche verpflichtet, gewisse Individuen vom kirchlichen Begräbnisse auszuschließen **)?

Eine communio (in sacris) cum defunctis ist nach dem strengen Wortbegriffe nicht gedenkbar, sondern nur das §. 4 ausführlich beschriebene communicare defunctis, welches nur auf Seiten der noch lebenden Glieder der Kirche möglich ist, und mit der sepultura in coemeterio in unzertrennlicher Verbindung steht. Was nun zuerst die förmlich Excommunicirten (die ab unitate ecclesiastica formaliter praecisi) betrifft, so kann damit die Kirche, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu kommen, nach dem Tode nicht communiciren ***); denn hat sie einmal Binde- und Lösegewalt —

---

obitus non usque ad communionis remedium differetur; c. 1. C. XXIV. q. 2.

*) Es fragt sich nicht, ob sie berechtigt sei, die sepultura zu verweigern; denn dazu hat nicht sie und nichts in der Welt ein Recht (im Allgemeinen), weil das Begraben der Todten eine allgemeine Pflicht ist.

**) Das strenge Recht der Kirche, in den oben bezeichneten Fällen die sepult. ecclesiastica zu verbieten, kann man aus vernünftigen Gründen nicht läugnen; am wenigsten derjenige, welcher vom naturrechtlichen Standpunkte aus dasselbe auffaßt. Aber die Gegner der Kirche wollen unter keiner Bedingung ihre Stellung mit der naturrechtlichen oder philosophischen überhaupt vertauschen; sie haben sich sämmtlich auf dem Gebiete der so genannten Civilisation und Humanität verschanzt. Der Boden ist da unsicher, solides Geschütz kann man nicht mit sich führen. Ihre Zahl ist groß, weil sie die Schmuggler aller Farben und Wissenschaften aufnehmen. Wir haben die Verwandelung der Frage vorgenommen, um alle möglichen Ausflüchte abzuschneiden; denn das Gebiet der Pflicht schließt nothwendig den Bereich der Humanität und Civilisation ein

***) In der §. 4 angegebenen Bedeutung von communicare defuncti

und hat sie diese gebunden und nicht gelöset, und gilt ihr Ausspruch auch *) in foro Dei: so müßte man ja annehmen, daß sie die Binde- und Lösegewalt habe und nicht habe, wenn sie die communio cum defunctis excommunicatis noch erlauben wollte. Von einer Reformation des Urtheils von Seiten der Kirche kann im Allgemeinen die Rede nicht sein **).

Anmerkung. Die Annahme, die Binde- und Lösegewalt erstrecke sich nur bis zum Tode des betreffenden Gliedes ***), widerspricht geradezu dem Zwecke der Kirche ****).

Wir müssen also unsere Frage auf folgende zwei Fälle beschränken:

Ist die Kirche verpflichtet,

a) den ohne Taufe Gestorbenen, und

b) denjenigen infamirten Verbrechern, die nicht in der Excommunication gestorben *****), das kirchliche Begräbniß zu verweigern?

Zu a. Wenn die Kirche die Grundlehre des Christenthums, „daß Niemand ohne die Taufe zur übernatürlichen Glückseligkeit gelangen kann", festhält: so kann sie, ohne sich in einen theoretisch-praktischen Widerspruch zu verwickeln, den ohne Taufe Gestorbenen die sepultura ecclesiastica nicht gewähren; denn mit dieser Grundlehre steht die andere, daß alles Wirken für solche fruchtlos ist, in unmittelbarer Verbindung. Wenn sie das glaubt, so würde sie durch die sepultura ecclesiastica solcher Individuen praktisch ih-

*) Wenn auch nur bedingt, wie c. 28. X. de sent. excommunic. (5, 39.) gesagt wird. Diese Stelle zeichnet sich durch eine Freisinnigkeit aus, die in unsern Tagen eine Seltenheit ist.

**) C. 5. C. XXIV. q. 3.

***) Eine Einwendung ähnlicher Art brachte Gratian C. XXIV. q. 1. (argum.) zu der Spielerei von sub terra und super terram. Vgl. c. 2. ead.

****) C. 6. C. XXIV. q. 3., c. 27. C. XXIV. q. 1., c. 28. X. de sent. excommunic.

*****) Zu denjenigen, die nicht in der Excommunication gestorben, rechnen wir auch diejenigen Verbrecher, die ohne Bewußtsein ihrer Excommunication verschieden sind.

ren Glauben verläugnen. Ob sie aber die sepultura in coemeterio erlauben dürfe, ist eine Frage, die durch Vorstehendes weder bejaht noch verneint ist.

Auffallend dürfte dieses noch sein in Betreff der ohne Taufe und Vernunftgebrauch gestorbenen Kinder katholischer Eltern.

Bedenkt man aber die Sache genauer, so könnte die Kirche diesen doch nur die bloße sepultura in coemeterio gestatten, und zwar aus Rücksicht gegen die Eltern. Hat man sich die Idee, welche die Kirche in Ansehung der Kirchhöfe festhält, und wovon sie sich in ihrer Praxis leiten läßt, klar gemacht, und weiß man, daß das coemeterium ecclesiasticum ein Ort sein soll, der die Lebenden an ihre Bestimmung erinnern und für die Theilnahme an dem Wohl und Wehe der Verstorbenen beleben und begeistern soll *): so sehen wir nicht ein, warum diese Kinder u. s. w., welche die Kirche weder positiv verdammt, noch für die ewige übernatürliche Glückseligkeit fähig erklärt, auf dem Kirchhofe begraben werden sollten. Ob sie die bloße sepultura in coemeterio, ohne alle Participirung der Kirche, erhalten dürfen —, muß der Kirchen-Disciplin überlassen bleiben; nur die sepultura ecclesiastica und das darin mit begriffene communicare defunctis ist ihnen auf jeden Fall zu verweigern, weil sie keine Subjecte derselben sein können.

Zu b. Um auf diese Frage antworten zu können, müssen wir uns den Zweck klar und deutlich zum Bewußtsein bringen, den die Kirche bei allen ihren Censuren verfolgt.

Wenn heilsame, wohlgemeinte Ermahnungen, Warnungen und Zurechtweisungen nicht mehr fruchten, tritt für die Kirche die Pflicht und also auch das Recht ein, zu Censuren ihre Zuflucht zu nehmen.

---

*) C. 17. C. XIII. q. 2. und die Glosse z. d. St., Nicol. ad consulta Bulgarorr., c. 19. C. XIII. q. 2.

Die Censuren sind fast ohne Ausnahme negativer Natur (negative Strafen); d. h.: sie bestehen in der Entziehung eines Gutes. Die Excommunication ist der Complexus dieser negativen kirchlichen Strafen, indem sie in der Entziehung (Vorenthaltung) aller Güter besteht, welche die Kirche ihren folgsamen Kindern zu Theil werden läßt.

Die Censuren haben den doppelten Zweck:

1) Besserung des Subjectes der Strafe,
2) Warnung der andern Glieder vor ähnlichen Vergehen.

Ersteres soll nicht, ohne mit dem andern in Verbindung zu stehen, erstrebt werden; denn die Kirche hat nicht das Wohl Einzelner, sondern Aller zugleich im Auge; sie verfolgt dabei den Weg, der ihr durch die Idee, welche sie zu realisiren hat, vorgezeichnet ist; sie ist für Alle wie für Einen, für Einen und für Alle zugleich besorgt; sie sucht nicht den Einen allein, sondern in dem Einen Alle ihrem erhabenen Ziele und ihrer hohen Bestimmung entgegen zu führen.

Wenn sie nun eine bestimmte Strafe, die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses, für gewisse infamirende Verbrechen festsetzt, so sucht sie dadurch ihre Kinder vor Fehltritten zu bewahren, auf die Bahn des Heils zu lenken, und das Gift, welches im Dunkeln schleicht, und sich um so verderblicher an die Glieder ansetzt, weil es nicht äußerlich sichtbar ist, unschädlich zu machen. Wenn nun ein Glied die heilsamen Warnungen der Kirche nicht achtet, oder gar die strafedrohende Stimme der besorgten Mutter verachtet, die Hand, die dasselbe auf dem Wege zur Gerechtigkeit und Heiligkeit leiten will, trotzig und eigenwillig zurückstößt, ja, sogar das bekümmerte Mutterherz mit eigener Hand zerfleischt: so muß die Kirche die angedrohete Strafe vollziehen, und auch dann noch vollziehen, wenn eine Besserung des Subjectes der Strafe nicht mehr möglich sein

sollte — und zwar des andern Zweckes wegen, den die Kirche durch die Censuren zu erstreben hat.

Wollte hier die Kirche die angedrohete Strafe nicht vollziehen, so würde sie 1) ihre Kinder, welche sie alle mit gleicher Liebe umfaßt, willkürlich täuschen und zu Erwartungen berechtigen, die sie im Widerspruche mit sich selbst außer Acht läßt; 2) würde der doppelte Zweck der Strafe nicht nur nicht erreicht, sondern dem conträren Gegentheile sichtbarer Vorschub geleistet. Verachtung ihrer Ermahnungen und heilsamen Drohungen — und so Verachtung der Heils-Anstalt Christi selbst — wäre die unmittelbare Folge. Ihre Censuren, die der nervus disciplinae sein sollten, würden in ihrem eigenen Busen den Keim ihres Verderbens — die enervatio disciplinae ecclesiasticae — nähren, und sie hätte dadurch den factischen Beweis geliefert, daß sie nichts weniger, als eine göttliche Heils-Anstalt, sei, welche, auf einen Felsen gegründet, die mit Christi Blut eingeweihte Inschrift trägt: „Die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen!"

Horum igitur causa Dei judicio reservanda est, in cujus manu fuit, ut talium obitus non usque ad communionis remedium differetur. *Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus.* C. 1. C. XXIV. q. 2. *).

*) Wenn die Freunde eines Verstorbenen, z. B. eines Geistlichen, es sich beigehen ließen, den Commandanten eines Regiments zu ersuchen, resp. aufzufordern, die Leiche ihres Freundes mit militärischen Ehrenbezeigungen zu bestatten, so würde ein solches Ersuchen gewiß sehr lächerlich gefunden werden. Noch auffallender wäre es, wenn der Verstorbene bei Lebzeiten dem Militärdienste sich standhaft entzogen hätte, ein Ausreißer oder Ueberläufer wäre, eine feindliche Gesinnung gegen das Regiment und die Armee, zu der er gehört, an den Tag gelegt hätte. Ist es nun etwas Anderes, wenn man für denjenigen, der nie zu einer gewissen Kirche gehört hat, nicht hat gehören wollen, gegen diese Kirche gar feindlich gesinnt gewesen (und vielleicht selbst gegen den Willen des Verblichenen, wenn er diesen äußern könnte, den er auch dahin äußern müßte, wenn er consequent sein wollte), das kirchliche Begräbniß anspricht? N.

Wann und aus welchen Gründen dürfen und sollen die Kirchen-Oberen Bücher verdammen? Von Ludwig Anton Muratori *).

Daß bei Verkündigung der Wahrheit, bei der öffentlichen Bestreitung der Irrthümer und Laster drei Tugenden: die Tugend der Gerechtigkeit, der Liebe und der Klugheit, sich vereinigen und beobachtet werden müssen, das habe ich schon früher gezeigt. Hieraus wird sich nun auch alsbald herausstellen, aus welchen Gründen und wann die Kirchenvorsteher bereits erschienene Bücher oder solche, die neu herauskommen sollen, verdammen können und müssen. Das bedarf keiner Erwähnung, daß denjenigen, welche die Herde Christi weiden, nichts so sehr am Herzen liegen dürfe, als jedwedes Gift, jedweden Wolf von ihren Schafen zu entfernen und von denselben abzuwehren. Wie also werden sie zusehen, daß verderbliche Bücher allgemein verbreitet werden und ihre Herden ungehindert verderben? Verderblich aber sind alle jene Bücher und dürfen schlechthin nicht geduldet werden, in denen entweder die Lehren der wahren Religion verfälscht, oder in denen die Gerechtigkeit, die Liebe oder die Klugheit vermißt werden: denn in solchen Büchern wird entweder Falsches für Wahres oder Wahres für Falsches ausgegeben, und dadurch wird die Religion und die Gerechtigkeit verletzt; oder die Verleumdung hängt sich an die Sache der Wahrheit an, und dadurch wird die Liebe verletzt; oder es werden solche Dinge darin aufgestellt, die der Kirche oder dem Staate mehr zum Nachtheile, als zum Vortheile gereichen, und das widerstreitet der Klugheit. In allen diesen Dingen nun muß das Urtheil der Kirchenvorsteher, insbesondere die Auctorität des apostolischen Stuhles und der Concilien gelten, damit durch ihre Vorsorge, so

---

*) Diese Abhandlung ist eine Verdeutschung des fünften Capitels im zweiten Buche des classischen Werkes des gefeierten Muratori De ingeniorum moderatione, wovon im Verlage von DuMont-Schauberg sofort eine neue deutsche Uebersetzung erscheinen wird.

viel möglich, jeder Verletzung der Wahrheit der Pflichten gegen den Einzelnen und das allgemeine Beste dadurch vorgebeugt werde. Nicht, als sollten sie es hindern, daß die Wahrheit bekannt gemacht wird, sondern sie soll nur so verkündet werden, daß weder ein Dritter ohne Nöthigung dadurch leide, noch daß die unvorsichtige und unzeitgemäße Verkündigung derselben dem allgemeinen Besten Schaden bringe; denn dergleichen gute Handlungen sind richtiger schlechte Handlungen zu nennen. Die Häretiker haben also Unrecht, welche den Kirchenhirten zürnen und sie täglich wegen der Ausübung dieses Rechtes tadeln. Und sind sie nicht unbillig, wenn sie ein Recht, welches sie sich selbst weltlicher Vortheile wegen beilegen, nämlich: kein Buch zu dulden, in dem die Majestätsrechte angegriffen, die öffentlichen Gesetze getadelt und die öffentliche Wohlfahrt auch nur von fern bedroht werden, nicht auch Gott und der Kirche zuerkennen wollen? Wer aber möchte z. B. die Engländer loben, daß sie die Verbreitung der Schriften Spinoza's (damit Jeder darin eine Beschönigung seiner Verkehrtheit suchen kann) ungescheut gestatten, da es gewiß ist, daß sie jedes Buch verbieten, in dem die Rechte ihrer Verfassung und der Friede des Staates bedroht werden?

Ich könnte hier das Gesagte durch Beispiele bestätigen und einige Bücher anführen, welche Katholiken und auch rechtschaffene Männer zu Verfassern haben, aber von den Römern und andern competenten Behörden verworfen worden, um daran zu zeigen, daß einer der angeführten drei Mängel den Grund zur gerechten Verdammung derselben hergegeben habe. Allein dabei könnte ich meine Zeit und die Geduld des Lesers leicht mißbrauchen, da Jedermann dieses ohne Mühe selbst einsehen und sich bei der großen Menge von Beispielen davon überzeugen kann. Ich will lieber zu einem andern Gegenstande, der vielleicht nicht so klar vorliegt, übergehen, nämlich zu einer Untersuchung über die Befugnisse und Gränzen, welche der Auctorität der kirchlichen

Censoren, selbst von der Kirche, dem römischen Stuhle und vor Allem von der Vernunft vorgezeichnet werden. Denn es ist allbekannt, wie wichtig und rechtmäßig die Macht der kirchlichen Censoren hinsichtlich des Verdammens und Verbietens schlechter Bücher ist; aber auch, daß Einzelne es manchmal nicht wissen, mit welcher Vorsicht und Mäßigung man sich dieser Gewalt bedienen müsse. Um also auch in diesem Punkte nichts vermissen zu lassen, stelle ich den Satz auf, daß die Censoren selbst eben so wohl, als die Schriftsteller, auf eine dreifache Weise ihre Pflicht verletzen können. Denn ihnen liegt eben so wohl, als den Schriftstellern selbst, die Nothwendigkeit ob, jene drei Tugenden zu beobachten, nämlich: die Gerechtigkeit, die Liebe und die Klugheit.

Denn wer kann, um von der Gerechtigkeit zu sprechen, daran zweifeln, daß auch selbst die Censoren, wenn es sich um Glaubensdogmen handelt, zuweilen davon abweichen können, da sie ja Menschen und wie Andere dem Irrthum unterworfen sind? Ich will von Allen das Beste denken; ja, ich will nicht einmal dem Gedanken Raum geben, es könne jemanden geben, der sich selbst so schändlich vergessen könne, daß er Wahres und Gutes als Falsches und Schlechtes mit Wissen und Willen zu verdammen über sich vermöchte. Allein kann denn nicht auf manche andere Art die Gerechtigkeit hintangesetzt werden? Ich muß die Wahrheit sagen: durch unordentliche Gemüthsstimmungen wird der Mensch auch ohne sein Wissen und Wollen zum Unrechtthun fortgerissen. Was aber hier vor allem Andern die Richter auf Abwege führen kann, das ist die Unwissenheit, ein Uebel, an welchem die meisten Menschen nicht krank sein wollen, und diejenigen am allerwenigsten krank sein wollen, deren Namen von dem Zufalle oder der Macht mit glänzenden Titeln geschmückt worden, und die nun von ihrer Höhe auf die ihnen Unterworfenen stolz herabschauen. Mögen diese ja bedenken, wie sehr sie darauf Bedacht zu nehmen haben, daß sie Anderer Schriften nicht ungerechter Weise verdammen, daß durch sie die Verfasser der-

selben nicht mit unverdienter Schmach, und ohne daß sie auf die laute Stimme der Gerechtigkeit, auf die Einreden der gekränkten Wahrheit achten, belastet werden. Denn wenn sie auch dem Publicum keine Rechenschaft von ihrem Urtheile zu geben haben, so werden sie doch ganz gewiß dem obersten Richter aller Menschen Rechenschaft geben müssen, und sie werden seiner Strafe nicht entgehen, wenn sie durch ihre Schuld bei der Verhängung solcher Strafen und Censuren mit zu großer Leichtigkeit zu Werke gegangen sind und gefehlt haben; denn sie sind vor Gott eines großen Verbrechens schuldig. Also: wenn es nicht durchaus ausgemacht ist, daß gewisse Meinungen wirklich von dem katholischen Glauben und der Wahrheitsnorm abweichen, daß auch diese Meinungen außer allem Zweifel in den Büchern enthalten sind: so soll man sich mit einem harten Urtheile über solche Bücher und Schriftstellen nicht übereilen. Mag irgend eine Meinung in gewissen Schulen herrschen, ich habe nichts dawider; aber man erlaube Andern, auch anders zu denken, so lange die angenommene und festgestellte Lehre der katholischen Kirche solche Ansichten noch nicht verboten hat. Denn was katholisches Dogma sei, das wird nicht nach den Schulmeinungen, sondern nach den allgemeinen Concilien, den Vätern und andern Denkmalen der Tradition bestimmt. Mögen auch einzelne Censoren mit gewissen Wissenschaften und Ansichten nicht bekannt sein, wir tadeln sie deßhalb nicht, wenn sie nur in solchen Wissenschaften und Ansichten, in welchen sie unwissend und die ihnen durchaus unbekannt sind, sich kein Urtheil anmaßen, die Verfechter derselben nicht verdammen wollen, bevor sie sich eine klare Einsicht in die Sache und ihre Gründe erworben haben; denn was ist ungerechter, als verdammen, was man nicht verstehet oder was man nicht kennt? als zum Voraus schon sich vermessen, etwas zu verdammen, bevor man noch weiß, ob es falsch und verderblich sei oder nicht? Ich kann mir nicht versagen, hier die vortreffliche Stelle des Alphonsus de Castro (Contra Haeres. lib. I. c. 7.) anzuführen. „Es gibt

gewisse Leute, die von den Schriften gewisser Menschen so afficirt werden, daß sie, sobald sie merken, daß man sich darin nur einen Finger breit von ihrer Ansicht entfernt, sogleich über Ketzerei schreien." Und bald nachher: „Daher gestehe ich, daß ich meinen Unwillen nicht unterdrücken kann, so oft ich gewisse Leute erblicke, die so sehr für einzelne Schriften eingenommen sind, daß sie jeden sogleich für gottlos halten, der nur im Geringsten von jenen Ansichten abweicht. Sie wollen nämlich die Schriften der Menschen wie göttliche Orakel aufgenommen und ihnen jenes Ansehen beigelegt wissen, das nur den h. Schriften zukommt. Denn nicht auf das Wort irgend eines Menschen, sondern auf das Wort Gottes haben wir geschworen." Man wird nicht ungern auch das Uebrige lesen, worin dieser Gelehrte sich mit Recht über diese Dinge entrüstet, und worin ihm Obham, Johannes Major, Canus, Bannes und Andere beistimmen.

Eben so groß, als die Forderungen rücksichtlich der Gerechtigkeit, sind die Forderungen rücksichtlich der Nächstenliebe. Die christliche Religion sollte das Reich der Nächstenliebe sein. Unser göttlicher Lehrmeister, seine Apostel und deren Nachfolger haben uns nichts angelegentlicher empfohlen, als die Liebe, und diese ist es, wodurch diejenigen, die in der Kirche das Richteramt führen, sich vorzugsweise vor den weltlichen Behörden auszeichnen sollten. Was soll man aber von gewissen Leuten halten, die bei der Verdammung gewisser Werke und Schriftsteller gar keine oder doch nur einen sehr entfernten Schein von Nächstenliebe an den Tag legen? Es gibt solche, die, um ihren Eifer zu zeigen, um gelehrt und scharfsinnig zu scheinen, in jedem vorkommenden Buche Irrthümer finden oder, richtiger, immer finden wollen, und sich sofort selbst überreden, solche gefunden zu haben. Andere glauben, ihr Ansehen leide, glauben, sie könnten nichts, wenn sie

nicht Leute auftreiben, um sie zu verdammen, wenn sie nicht solche haben, denen sie, statt ihnen ihre Nächstenliebe zu erweisen, ihr Ansehen fühlbar machen können. Es gibt solche, die, vom Hasse gegen gewisse Schriftsteller oder gewisse wissenschaftliche Richtungen geleitet, das Glück preisen, wenn es ihnen derartige Bücher in die Hände geführt, die nun gewiß sein können, wenn es irgendwie möglich ist, daß sie der Verdammung nicht entgehen werden. Daher finden sie auch das Allereinfachste anstößig, das Allerunschuldigste verdächtig. Den Worten des Schriftstellers wird ein fremder Sinn untergeschoben, seine Ansichten werden verdreht, um einen Vorwand zur Beschuldigung und endlich zur Verdammung zu haben. Der h. Eulogius von Alexandrien stellt nach der Angabe des Photius, Codex 225, in seinem Buche gegen Severus und Timotheus, die Regel auf: Schriften dürfe man nicht nach einem Theile derselben beurtheilen; auch dürfe man nicht nach einzelnen entstellten Fragmenten über den Geist eines Schriftstellers ein Urtheil fällen. Allein diese Vorsichts-Maßregel war ehedem Vielen unbekannt, die sich kein Gewissen daraus machten, aus einzelnen verstümmelten Stellen und bloßen Muthmaßungen über Bücher und ihre Verfasser das Verdammungs-Urtheil auszusprechen; während es doch ein Leichtes wäre, aus andern Stellen derselben Werke die Bücher sowoh als ihre Verfasser von solcher Schmach frei zu sprechen. Wie viel besser, wie viel würdiger aber eines Christen und kirchlichen Censors wäre es gewesen, wenn sie sorgfältiger untersucht hätten, wie etwa die Bücher und ihre Verfasser vertheidigt und frei gesprochen, als, wie sie verdammt werden könnten (und wenn sie so gegen Andere diejenige christliche Nächstenliebe geübt hätten, von welcher sie wünschten, daß sie von Andern gegen sie selbst geübt werde)! Wenn das Schlechte so offen am Tage liegt, daß es gar nicht zu verkennen ist und keiner Entschuldigung Raum läßt, so mag man kühn das Urtheil sprechen und die Bücher verdammen, auch

ohne ihre Verfasser gehört zu haben; das ist eine Vorkehrung, die man dem öffentlichen Wohle schuldig ist. Im Gegentheil aber, in zweifelhaften Sachen, die ohne Verletzung der Wahrheit zum Besten ausgelegt werden, ohne Schaden für das öffentliche Wohl nachgesehen werden können, da verlangt die Liebe es, daß die Richter mit Besonnenheit zu Werke gehen, daß sie gütig und nachsichtig seien. In diesem Punkte ist die beneidenswerthe Nachsicht und Milde Hadrian's, der später römischer Papst geworden, sehr gepriesen worden. Als er Dekan bei der Universität in Löwen war, bemühte er sich immer, so lange Gewissen und Religion es ihm erlaubten, die Meinungen der Katholiken, wer sie auch sein mochten, durch eine nachsichtige Deutung zu mildern und sie im günstigsten Sinne zu verstehen. Gleiches würden auch Andere thun, wenn sie immer jenes allbekannte und goldene Gebot der christlichen Nächstenliebe vor Augen hätten, nämlich: man solle sich in die Lage des Schriftstellers versetzen, dessen Gründe in ihrem vortheilhaftesten Lichte sich vorhalten und den größten Ruhm seines Amtes nicht ins Verdammen, sondern in die Nachsicht und in das Freisprechen setzen.

Drittens nun kommt hier die Klugheit in Betracht, eine Tugend, deren Uebung eben so unerläßlich, als schwer und selten im Leben anzutreffen ist. O, möchten die kirchlichen Censoren diese nie an sich haben vermissen lassen! Mögen die Gründe vorliegen, weßwegen man Schriftsteller und Bücher verdammen darf oder soll, so ist es doch nicht Jedermanns Sache, mit Klugheit anzugeben, ob die Nothwendigkeit des Verdammens vorhanden, wo und wann dies gefordert werde. Diejenigen, die mit der Censur der Bücher beauftragt sind, wissen, daß kein Buch, welches der Religion, den guten Sitten oder dem guten Namen eines Andern schädlich ist, geduldet werden darf. Der Eifer Einiger ist so aufbrausend, verleiht ihnen eine solche Scharfsichtigkeit, daß sie überall etwas entdecken, was einer dieser drei Tugen-

den widerspricht. Sie werden mit Schauder erfüllt, wenn sie sehen, daß Jemand, wenn auch in noch so guter Absicht und mit noch so großer Mäßigung, einzelne Mißbräuche rügt, die beim Gottesdienste, im Leben der Geistlichen, bei der Verehrung Gottes und der Heiligen, in dem schlechten Lebenswandel der Klostergeistlichen, in Beziehung auf zu große Laxität oder zu große Rigorosität der Ansichten vorkommen. Immer fürchten sie, die heilige katholische Religion möchte dabei zu Grunde gehen; immer zittern sie davor, der Schriftsteller möchte etwa unter der Fahne der Häretiker kämpfen, oder möchte aus zu großer Freisinnigkeit oder aus zu geringer Vorsicht ihnen die Waffen gegen uns in die Hände geben. Selbst das Studium der morgenländischen Sprachen verursachte ehemals den Gelehrten große Unannehmlichkeiten, gerade, als würde man ein Ketzer, wenn man die Kenntniß dieser Sprachen mit den Ketzern theilte. Einzelne abschreckende Beispiele der Art sind in jenem Jahrhunderte vorgekommen, wo die Lehre Luther's und Calvin's so viele Völker, die von der Neuheit dieser Lehre wie bezaubert waren, anzog, und in einem so ungeheuren Maße um sich griff, und wobei es gewiß keine der unbemerkenswerthesten Erscheinungen ist, daß unter Andern selbst ein Sadolet, ein Moronus, ein Contarini, die schönsten Zierden des damaligen Cardinal-Collegiums, in den Verdacht gebracht wurden, als wären sie im Glauben wankend geworden. Später hat auch selbst Bellarmin ähnlichen Verdrießlichkeiten nicht entgehen können.

Nun, nachdem jene Wuth, den katholischen Glauben abzuschwören, sich abgekühlt hat, kommen auch jene Verdächtigungen nicht so häufig mehr vor. Allein ganz haben sie nicht aufgehört, werden das auch nie, so lange es noch unbesonnene Menschen geben wird. Deßwegen wird denn auch selbst heut zu Tage, wenn ein Schriftsteller das Verfahren derjenigen, die das Ansehen entweder der geistlichen oder der

weltlichen Macht über die Wahrheit selbst erheben, nicht billigt, — wenn ein ausgezeichneter Gelehrter gewisse Ansprüche verwirft, welche man entweder irgend einem Heiligen, oder gewissen frommen Einrichtungen, oder dem Papste, oder sonst Jemanden allzu freigebig beigelegt, — wenn er irgend etwas an den heiligen Vätern, an einem Baronius, einem Bellarmin oder andern derartigen Schriftstellern aussetzt, — wenn er etwas aus dem Dunkel der Vergangenheit ans Licht zieht, was von den Häretikern der Vorzeit herrührt, besonders wenn er eine Stelle aus den Schriften der Häretiker öffentlich anführt, — nicht selten über einen solchen Mann ein falsches Urtheil gefällt, und die Herausgabe seiner Schriften schlechthin verweigert, oder wenn sie erschienen, werden sie verboten. Es ist mir schmerzlich, dieses zu sagen, allein ich sage es getrost; denn wenn es mir auch nicht entgeht, daß ich Befangenen und Ungebildeten dadurch mißfalle, so bin ich doch ganz davon überzeugt, daß ich dadurch die Ohren der Einsichtsvollen im Mindesten nicht beleidigen werde, da ich, für meinen Theil, überzeugt bin, daß dergleichen nicht den Päpsten und den obersten Kirchenbehörden zuzuschreiben sei. Es ist ausgemacht eine weise Einrichtung, daß man Tribunale errichtet hat, vor welche die schlechten Bücher und ihre Verfasser vorgefordert werden können. Die Vorschriften, die man ihnen gegeben, sind sehr heilsam, und bei den obersten Richtern muß die beste Gesinnung vorausgesetzt werden. Allein auch selbst da kann man jenen Mißgriffen nicht entgehen, die sich fast überall im Gefolge der Gewalt zeigen. Das Haupt bedarf der Arme; die heilsamen Rathschläge des Hauptes aber werden zuweilen durch die Schwäche der Arme vereitelt und vernichtet. So müssen auch die Könige, die Bischöfe Beamte um sich haben, und durch die Schlechtigkeit oder Nachlässigkeit dieser kommt es denn, daß sie ihre Auctorität mißbrauchen und die heiligsten Anordnungen vereiteln. Was sollen aber die Kirchenbehörden anfangen, da sie in so vielen Dingen mit fremden Au=

gen sehen, sich auf fremde Treue und Einsicht nothwendig verlassen müssen?

Rom ermahnt die Ketzerrichter, darauf zu wachen, daß keine Ansichten aus der herrschenden cartesianischen und epikuräischen Philosophie verbreitet werden, welche mit der katholischen Religion im Widerstreite sind, und das thut es mit allem Rechte. Richter, die Klugheit mit wissenschaftlicher Einsicht verbinden, werden leicht einsehen, was hier zu thun und zu lassen, und werden diese Vorschrift mit Umsicht ausführen. Denjenigen aber, deren Urtheil schwach und deren Gelehrsamkeit nicht stark ist, scheint Alles in der Philosophie sofort mit dem Glauben im Widerspruche zu stehen, wenn es auch nur im Geringsten von den peripatetischen Ansichten abweicht. Die Worte Atome, die unzertheilbaren Körperchen klingen in ihren Ohren, ich weiß nicht, wie ketzerisch, als wenn man davon nicht auch in der aristotelischen Philosophie reden könnte. Wollte etwa Jemand die formae substantiales der Dinge verwerfen, nun, der würde sich nicht bloß an Aristoteles, sondern an der Religion selbst versündigen!! Wird gelehrt, der Mensch gehe in gewissem Sinne aus einem Eie hervor, wie die Erfahrung offenbar zeigt, so schließen sie sogleich daraus, man nehme gar keinen Unterschied zwischen den Menschen und den unvernünftigen Thieren an. Solcher Dinge kommt täglich eine Menge vor. Aus Unwissenheit geschieht es, daß man nicht weiß, welche Ansichten man billigen, welche man verwerfen müsse; dann macht aber eine unglückliche Klugheit, daß man aus Furcht, man möchte schlechte Ansichten gut heißen, den Gelehrten die Freiheit verkümmert, auch die guten bekannt zu machen. Daher nehmen sie so großen Anstand, die Herausgabe von was immer für Schriften zu erlauben; daher sind Andere so bereit, erschienene Werke zu verbieten. Einzelne sind auch selbst so weit gegangen, daß sie Büchern aus keinem andern Grunde die Approbation verweigerten, als weil sie das darin vorkommende Griechische oder gar von der ganzen Sache durchaus nichts verstanden.

Einen solchen Menschen kennen wir auch, der deßwegen die Herausgabe gewisser Bücher verbot, weil darin einzelne politische Ehrentitel für weltliche Personen vorkamen, die ihm nicht gefielen; worüber ohne Zweifel das Urtheil nur den weltlichen Regenten, nicht aber den Kirchenvorstehern zusteht.

Wo sich aber solche Dinge begeben, wer sollte da das Loos der Gelehrten nicht beklagen? Wer aber sieht auch nicht sofort ein, wie sehr diese Dinge mit dem Sinne und den Vorschriften der römischen Päpste und der Bischöfe überhaupt im Widerspruche sind? Diese empfehlen nichts angelegentlicher, als Niemanden Unrecht zu thun, niemals die Vorschriften der Nächstenliebe und der Klugheit zu verletzen. Hier passen die Worte des heil. Damasus: „Es ziemt sich," sagt er, „daß die Priester des Herrn die Angelegenheiten ihrer Brüder gewissenhaft behandeln, dabei in guter Absicht zu Werke gehen, ihre Urtheile unter den heil. Opfern vorbereiten, daß sie nicht freventlich mit tyrannischer Herrschsucht zu Werke gehen, wie von Einigen berichtet wird, sondern daß sie in Liebe zu Gott, in Liebe zu den Brüdern Alles entscheiden, und daß nach dem Worte des Herrn Niemand einem Andern zufüge, was er nicht will, daß ihm zugefügt werde", und wiederum: „Mit dem Maße, womit ihr ausmesset, wird euch wieder eingemessen werden *)." Hier, wo es sich um die Verdammung von Schriftstellern und Büchern handelt, können wir auch die Worte des Zosimus anführen, der ebenfalls, an die Africaner schreibend, sagt: „Die Weltlichen, die bei den bürgerlichen Processen und Schiedsrichter-Aemtern in der Annahme oder der Verwerfung der Richter selbst so vorsichtig zu Werke gehen, mögen uns Mäßigung lehren. Und wie langsam geht man zu Werke, wie

*) Epist. IV. ad Episcopos Africanos.

sehr wird die Sache in die Länge gezogen! Wie oft wird eine Sache ausgesetzt, auch selbst am Ende des Streites, um das Urtheil über den unschuldig Verklagten noch aufzuschieben! u. s. w. Ich muß mich täuschen, oder alles dieses ist zum Schutze der Unschuld so eingeführt worden. Denn es ist immer besser, daß die Unschuld eines Menschen, wer er auch sei, langsam ans Licht komme, als ihn schnell als schuldig zu verurtheilen *)." Was jene erleuchteten Päpste anempfohlen haben, das empfehlen und wünschen ihre Nachfolger immerfort. Auch diese wünschen, sage ich, daß die untergeordneten Richter und Beamten, bevor sie ein hartes Urtheil über Bücher und ihre Verfasser aussprechen, vorher auf das sorgfältigste überlegen sollen, ob dieselben nicht vertheidigt und nicht lieber als unverfänglich angesehen werden können, statt sie zu verdammen; auch diese empfehlen Allen Gerechtigkeit, Liebe und Klugheit an, damit nicht Jemand seiner rechtmäßigen Gewalt auf eine unrechtmäßige Weise, d. i. wider Recht und Gerechtigkeit, sich bediene. Mißbraucht Jemand dieselbe, so ist es nicht die Schuld des römischen Stuhles, der Bischöfe oder der Anstalt selbst, sondern derjenigen, welche die heiligsten Gesetze mißbrauchen, zum Schaden und Unglück der Privatpersonen, und welche, indem sie Andere mit Unrecht kränken und ihnen das Urtheil sprechen, sich selbst verdammen.

Uebrigens würde nicht so oft von Einzelnen in diesem Punkte gefehlt werden, wenn diejenigen, welche ungegründeter Weise die Herausgabe von Büchern verweigern, oder die erschienenen mit Unrecht verbieten, erwögen, wie mannigfaches und großes Unheil daraus hervorgeht. Erstens wird dadurch der Name und der Ruf der Verfasser mit nicht geringerer Schmach behaftet, als hätten diese den Glauben verrathen, als hätten sie die Forderungen der Gerechtigkeit und Nächstenliebe verachtet, da sie doch ihre Pflichten erfüllt ha-

*) Epist. IV. ad Africanos.

ben. Weiter wird ihnen selbst dadurch großer Schmerz verursacht, indem sie sehen, daß alle ihre Anstrengungen vereitelt, daß all ihr Wissen und ihre Gelehrsamkeit fruchtlos bleibt. „Denn", so heißt es bei Synesius, „die Gelehrten haben zu ihren Büchern dieselbe Neigung, wie die Eltern gegen ihre Kinder." Drittens ist es Jedem einleuchtend, welch herrlicher Vorwand durch solchen Eigensinn und solche Strenge den Feinden des Katholizismus zum Schreien gegeben wird. Wahrlich, dahin dürfen wir es nicht kommen lassen, daß es den Anschein gewinne, bei uns werde Talent und Wissenschaft ans Kreuz, und Gelehrsamkeit in ungebührliche Fesseln geschlagen! Und auch davor muß man sich ferner hüten, daß Bösartige von dem Mißbrauche, den sich Einzelne zu Schulden kommen lassen, Gründe hernehmen, ein so heilsames Institut selbst zu verwerfen. Viertens aber fällt ein solches Unrecht auf die Kirche, ja, auf das ganze Menschengeschlecht, endlich gar auf die Wahrheit selbst zurück. Denn auf diese Weise werden die Gelehrten davon abgeschreckt, Werke herauszugeben, die Wahrheit zu erforschen und ans Licht zu stellen, das Gebiet der Wissenschaft zu erweitern und die Irrthümer zu bekämpfen. Denn sich umsonst abmühen, und für seine Anstrengungen nichts Anderes, als Haß, einärnten wollen, das ist, wie Jemand gesagt hat, die höchste Tollheit. Und in der That, wir kennen solche, die, um sich nicht mit gewissen halsstärrigen, unwissenden und leidenschaftlichen Censoren placken zu müssen, das Studium der Theologie und Philosophie aufgegeben und sich auf das der Profanwissenschaften verlegt haben, in denen sie, wenn auch nicht gleichen Ruhm, doch geringere Gefahr und größere Ruhe sich versprecheu konnten. Solche Censoren schaden also nicht bloß den Privat-Interessen, sondern auch dem öffentlichen Wohl, der Kirche, welche Theologen und Schriftsteller braucht, die keine Schmeichler und Schwärmer sind, sondern solche, die solide Wissenschaft besitzen und frei sind von jedweder Superstition und Leidenschaftlichkeit.

Recensionen.

Die Genesis (,) historisch-kritisch erläutert von P. von Bohlen (,) o. Professor zu Königsberg. 1835. CXCIX und 536 S. Recensirt von F. C. Movers.

Wir haben in der neuesten Zeit gesehen, daß ausgezeichnete Geschichtsforscher sich auf das Gebiet der alttestamentlichen Kritik geworfen haben. Diesen hat sich nun hinzugesellt der als Orientalist und Kenner des indischen Alterthums sonst rühmlichst bekannte Professor v. Bohlen, dessen Werk über die Genesis so eben erschienen ist. Wir Theologen sollten freilich es uns zur Ehre rechnen, wenn solche Gelehrte es der Mühe werth halten, denen, die draußen sind, einmal Kunde zu geben, wie es bei uns hergeht, zumal sich von ihnen, welche die theologischen Vorurtheile nicht kümmern, Unparteilichkeit in Beurtheilung der Lage der Sachen erwarten läßt. Diese Männer erscheinen nun zwar im Gewande der Neutralität in Beziehung auf die obschwebenden Streitfragen; weil sie aber unser Terrain nicht kennen und es zu mühsam finden, es nach allen Seiten selbst zu durchmessen, so beurtheilen sie bald die Dinge nur nach einem Maßstabe, wie sie ihn anderswoher mitgebracht haben, bald lassen sie sich leichtgläubig von der einen Partei auf Kosten der andern berichten. Nun will man gar, wie es scheint, herüberkommen, um einen Kreuzzug gegen die Theologen zu unternehmen, der aber natürlich, weil man sich nicht auf unsere Vortheile versteht, einen ungünstigen Ausgang nehmen muß. Ein solches Loos möchte ich wohl, ohne mich für einen Propheten ausgeben zu wollen, dem Hrn. v. B. weissagen, welcher sich zum Apostel der negirenden Kritik berufen glaubt und (Vorrede S. VIII) unumwunden erklärt, er sehe es als „dringende Pflicht, ja, als eine ernste Gewissenssache" an, dazu mitzuwirken, daß die Schriften des A. T. ihres Heiligenscheins beraubt, und die Resultate der neuen Kritik, die man lange genug vor den Augen des größern Publicums verborgen gehalten habe (??), in einem weitern Kreise bekannt werden. Somit kündigt denn der Verf. selbst schon von vorn herein sich deutlich als dogmatischen Polemiker, seine Schrift als eine Parteischrift an, und leider ist sie es nur gar zu sehr in jeder Hinsicht! Selbst schon die Einleitung, welche

über ein Drittel des Buches einnimmt, enthält eine Polemik gegen den Pentateuch, die an Keckheit aber auch — so wissenschaftlich und gelehrt sie sich auch geberdet, — an Trivialität alles überbietet, was seither von den unbesonnensten Gegnern desselben geschrieben ist, und liefert dann einen Commentar über die Genesis, welcher nach dem Ausdrucke des Hrn. Verfassers dazu bestimmt ist, diesem „Schatzkästlein von Cederngetäfel, worin" — nach Ansicht protestantischer Theologen *) — „nicht sowohl die ganze Summe unserer Erkenntniß enthalten, als besonders der goldene Kelch mit der Lehre Jesu vorgebildet und überliefert worden" (S. VIII), seinen Heiligenschein zu nehmen. Vom ganzen Pentateuch bleibt vor der durchaus auflösenden Kritik des Verfassers nichts bestehen, selbst der Dekalog nicht, den auch die in der Bundeslade aufgehobenen steinernen Tafeln nicht mehr schützen: diese nämlich habe ja Niemand gesehen, als die Priester, und die Aufbewahrung im priesterlichen Heiligthume sei wohl nur eine Priesterfinte. Die Genesis, welche seither, selbst bei den meisten Gegnern des Pentateuchs, als die älteste Schrift im A. T. gegolten, sei erst unter Josia geschrieben, und mit dem ganzen Pentateuche damals von dem Hohenpriester Hilkia unter Mitwirkung seines Sohnes (!!!), des Propheten Jeremia, eingeschwärzt. Um nun diese trostlosen Resultate zu gewinnen, führt sich der Verf. zuerst die Argumente der Vertheidiger des Pentateuchs auf, und richtet dann seine Geschosse gegen sie, bis er sie zertrümmert zu haben meint. Dabei übt er alle die unwürdigen Klopffechterkünste, wie

*) Mir ist wenigstens kein katholischer Theologe bekannt, welcher in solchen, den ältern protestantischen Theologen, so wie den jetzigen Pietisten, geläufigen Ausdrücken eine derartige Ueberschätzung der Genesis geäußert hätte, ich möchte denn den Hrn. Leopold Schmidt ausnehmen; dieser steht aber mit seinen Albernheiten einstweilen noch allein da, und wird auch schwerlich bei uns einen Proselyten sich verschaffen, wogegen er bei einem Stier, Klausen u. A. gewiß Glück machen wird.

wir sie bei den beiden Ultras auf dem Felde der biblischen Kritik in neuerer Zeit zu sehen gewohnt sind: rückt durch eine Wendung, z. B. durch ein blendendes Analogon, den Streitpunkt aus den Augen, wirft sich auf die schwächsten Argumente der Gegner, und während er hier des leichten Sieges sich rühmt, umgeht oder ignorirt er andere, denen er weniger anhaben kann, oder stellt sich auch wohl die Argumente der Gegner gerade so, wie er sie zu ihrer sichern Niederlage braucht; blendet den unkundigen Leser nicht selten durch Citate, während er im Voraus schon betheuert, man könne sich auf seine Citate verlassen (Vorrede S. XI), und wenn er mit einem Beweise zu Ende ist, so bringt er nicht selten, um die Schwäche desselben zu verdecken, die Versicherung nach, er habe noch andere, und wichtigere, in Bereitschaft, die er dann auch wohl klüglich in Petto behält. Bei allen diesen Stratagemen bietet er doch wieder so viele offene Blößen, daß man über die „dogmatische Unbefangenheit," auf welche er so viel pocht, bedenklich den Kopf schütteln muß und geneigt wird, zu glauben, es gehe ihm wie einem Blinden, welcher, da er selbst die Sehkraft verloren, sich einbilden wollte, auch andere Leute wären mit demselben Uebel behaftet. — Doch zur Sache! Ich führe den Leser gleich auf den Kampfplatz, übergehe deßwegen die einleitenden Bemerkungen, in denen der Verfasser über Mythen- und Sagengeschichte der alten Völker handelt und die älteste Geschichte der Hebräer ohne allen weitern Unterschied mit der Fabelgeschichte der Hindus und anderer Völker in Einen Topf zusammenwirft, und beginne mit der Kritik des 4. §., wo die Polemik gegen die Echtheit des Pentateuchs mit Widerlegung der von den Vertheidigern aufgeführten Gegengründe eröffnet wird.

„Der Pentateuch", sagen die Vertheidiger der Echtheit, „bezeuge die mosaische Abfassung selber, denn es werde häufig bemerkt, Mose habe etwas aufgezeichnet"; dies bezieht sich aber, wie der Verf. mit Bleek (in den Studien und Kri-

tiken J. 1831, S. 517, womit jedoch zu vergleichen sind die Bemerkungen von Hug in der freiburger Zeitschrift, H. VI, S. 129—149) entgegnet, nur auf einzelne Stücke; statt aber durch diese Zeugnisse sich auf irgend ein positives Resultat führen zu lassen, oder doch auf die Sache gründlicher einzugehen, entwischt der Verf. sogleich nach seiner Weise hinter Analogieen und allgemeine Negationen; zuerst behauptet er: es werde auch sonst im Pentateuch schriftliche Abfassung nur fingirt, und stützt dieses Vorgeben durch die Behauptung: „unmöglich finde der Dekalog, auch mit der kleinsten Schrift geschrieben, auf zwei tragbaren steinernen Tafeln hinlänglichen Raum, so auch nicht die auf Steine einzugrabenden Sprüche Deut. 22, 2." Ich will dem Verf. die Möglichkeit vorrechnen, was er übrigens wohl hätte selbst thun können, um dann nicht gleich Anfangs schon so leichtfertig auszufahren. Der Dekalog nimmt in meiner Bibelausgabe, der simonis-rosenmüller'schen, vierundzwanzig und eine halbe Zeile ein, die auf Stein einzugrabende Bundesformel (Deut. 27, 15.—26.) nur vierzehn Zeilen; nach Abrechnung der Lesemütter, welche sich auch auf den phönizischen Inschriften nicht finden, und später erst hinzugefügt sind, behielten wir für den Dekalog etwa 20 Zeilen, somit, da die Gesetztafeln auf beiden Seiten beschrieben waren (vgl. Exod. 22, 15.), für jede Seite fünf Zeilen. Die erste Zeile in meiner Ausgabe zählt 36 Buchstaben; den gleichen Fall für die übrigen angenommen, hätten wir dann für jede der vier Seiten 180 Buchstaben. Die Buchstaben altsemitischer Schrift auf den Backsteinen von Ninive Hare, welche Hug *) untersucht hat, sind nach Maßgabe der Größe des Ziegels einen Zoll oder einen halben Zoll hoch; die Breite wird, nach dem Charakter der alten Schrift im Allgemeinen zu urtheilen, die Hälfte betragen; die andere Hälfte für den Zwischenraum zwischen den Buchstaben gerechnet, wäre, im Falle die Buchstaben einen halben Zoll be-

---

*) Freiburger Zeitschrift H. IV, S. 63.

tragen hätten, für die 180 Buchstaben eine Fläche von 90 Q.=Z. = ¼ Q.=F. 18 Z., im zweiten Falle das Doppelte, 180 Q.=Z. = 1¼ Q.=F., erforderlich gewesen, und somit — schäme sich der Verf. über diesen läppischen Witz! — Um nun doch den Vertheidigern des Pentateuchs dieses Argument zu entreißen, will er sofort bezweifeln, ob Mose auch habe schreiben können, auf vornehmthuende Weise es bedauernd, diesen Gegenstand berühren zu müssen, da für Kenner des Alterthums und für solche, welche sich um die Geschichte der Schrift bekümmert haben, die Beantwortung dieser Frage völlig überflüssig (!) sei, worauf er dann die Ergebnisse der Paläographie von Vater und Hartmann mittheilt. Allein durch solche gelehrte Charlatanerieen läßt sich niemand, dem ein Urtheil in der Sache zusteht, Sand in die Augen streuen; jene, welche das Alterthum nicht durch eine dogmatische Brille anschauen, und, wie Hug, sich um die Geschichte der Schrift Verdienste erworben haben, urtheilen ganz anders; was der Verf. selbst hier, ohne Rücksicht darauf, was zur Sache gehört oder nicht, vorbringt, sind — seine eigenen, ohne Beweis hingestellten Behauptungen abgerechnet — allbekannte Dinge, und er selbst ist sich über seinen Beweis am Ende so wenig klar geworden, daß er nach verschiedenen polemischen Absprüngen den Faden verloren und vergessen hat, von dem Resultate der neuen Forschungen über die Geschichte der Schrift nun auch die Anwendung auf den in Frage stehenden Gegenstand zu machen. Da die Sache in den neuern Untersuchungen von Hug *), welche Herr von Bohlen aber gar nicht kennt, gründlich behandelt ist, so mögen hier nur seine grundlosen Behauptungen berichtigt werden. „Beachten wir die Geschichte der Hebräer," heißt es, „so zeigt sich diese bis auf die Zeit der Könige so sagenhaft und abgerissen, daß unmöglich an Schreibekunst gedacht werden kann." Also wieder eine Unmöglichkeit, womit es aber bei dem Hrn. von Bohlen,

*) A. a. O. S. 18—45.

der durch die Stärke des Ausdrucks die Schwäche seiner Beweise zu ersetzen sucht, so genau nicht zu nehmen ist. So mährchenhaft ist nun aber die alte Geschichte der Hebräer nicht, wie der Verf., weil es so zu seinem Zwecke paßt, will; und wäre sie's: was hat denn eine sagenhafte Geschichte mit der Schreibekunst zu schaffen? Auch die älteste römische Geschichte ist sagenhaft; hätten darum die alten Römer keine Schrift gekannt? Er will wohl sagen: wir hätten dann auch wohl schriftliche Denkmäler, oder die Spuren davon, aus einer frühern Zeit; — und hätten wir sie wirklich nicht? Was will denn der Verf. gegen die Gleichzeitigkeit der Urkunden im Buche Josua (vgl. 18, 4.) oder gegen alte Stücke im Buche der Richter, wie Cap. 5 und 17 ff., Gegründetes einwenden? was gegen Stellen, wo vom Schreiben in so alter Zeit die Rede ist, wie Jos. 24, 26., vgl. 18, 4., Richt. 8, 14., I. Sam. 10, 25.? oder gegen Kirjat-Sepher, die Bücherstadt? vgl. Jos. 15, 15. 16., Richt. 1, 11. 12. — Wenn außerdem dann noch am Ende des §. (nach einer Hypothese von Hug, die der Verf. aus Hitzig's Commentar zum Jesaja S. 395 kennt) meint, erst seit Jeremia (vgl. 36, 17.) kämen bei den Hebräern Megillen zum Vorschein, und er dann seinen Lesern aufheften will: „Der Pentateuch aber kennt diese geschabten Häute und deren Rollen, und trägt nun das Vorhandene ohne Arg in die Vorzeit hinauf", so beurkundet das wieder die zarte Gewissenhaftigkeit des Hrn. von Bohlen, der es ja als „dringende Pflicht, als eine ernste Gewissenssache" ansieht, solche Dinge auf Kosten der Wahrheit in der Welt zu verbreiten. Belege hat der Verf. wohlweislich nicht angeführt, weil — er keinen einzigen im ganzen Pentateuch gefunden hat, der den Gebrauch von Megillen und Thierhäuten beweisen könnte! — Der Pentateuch „kennt sogar", heißt es weiter, „Inschriften am hohenpriesterlichen Kopfschmucke"; wohl! gerade so, wie Aeschilos schon auf den Schilden der Sieben gegen Theben (V. 419), und wie wir Inschriften auf den Denkmälern des Sesostris (Herod.

II. 102. 106.), auf dem Grabmale des Osymandius (Diodor I. 46.) und sonst im höchsten Alterthume finden. „Auch kennt er Schrift, die wieder abgewaschen wird.“ — Die einzige Stelle, welche der Verf. nicht citirt hat, ist Num. 5, 23.; aber er wird doch daraus nicht beweisen wollen, daß der Pentateuch Megillen und Dinte kenne; denn zum Abwaschen eignet sich weniger Pergament und Dinte, als etwa ein Täfelchen, auf welches mit weißer oder rother Kreide, oder eine Stein- oder Schiefertafel, auf welche mit einem Griffel geschrieben wird.

Ehe wir den Leser mit dem bekannt machen, was Hr. von Bohlen im folgenden §. gegen den Pentateuch geltend machen will, wollen wir einige auffallende Dinge berichten, die wir einstweilen noch übergangen hatten; Hr. von Bohlen stellt nämlich die Existenz der steinernen Tafeln in Frage, ja, läugnet sie ziemlich dreist weg (vgl. §. 22): „Sie sollen in der Bundeslade aufbewahrt werden, Deut. 31, 26.; aber dann hat kein hebräischer Schriftsteller (?!) sie gesehen: denn“ (dies ist der Grund, warum sie kein hebr. Schriftsteller gesehen hat!!!) „die Lade verschwindet mit“ (dem alten Tempel unter) „Nebucadnezar aus der Geschichte, und die einzigen Stellen, welche der Tafeln erwähnen, I. Kön. 8, 9., II. Chr. 5, 10.“ (vgl. über diese Stellen meine Untersuchungen über die Chr. S. 98), „stehen in jüngern Schriften.“ Ich bemerke dagegen kurz: die h. Lade hat eben ihren Namen Lade des Gesetzes (ארון העדות), Lade des Bundes von den auf den Tafeln geschriebenen und in der Lade aufbewahrten zehn Geboten, dem העדות, Gesetz, vgl. Exod. 30, 6. 40, 20. 16, 32., oder הברית, Bund, vgl. Deut. 9, 9. 15. Hr. v. Bohlen nehme also auch diesen Einfall zurück, oder beweise, daß nie eine Bundes- oder Gesetzes-Lade existirt habe! — Wenn er sich übrigens noch die Zeit nehmen will, nur über den Namen Bundes-, Gesetzes-Lade und ihr Erscheinen in den ältesten Geschichtsbüchern der Hebräer kritische Betrachtungen anzustellen, so darf ich hoffen, er

werde des Wahnes, daß kein Stückchen im Pentateuch, selbst der Dekalog, ja, der Name Jehova nicht, von Mose herrühre, Meister werden. — Hier hat Hr. von Bohlen die Existenz der Tafeln in Zweifel gezogen, hat selbst geläugnet, daß Mose habe schreiben können, und behauptet, daß die semitische Schrift sich höchstens aus dem zehnten Jahrhundert datire, und hat das alles, ja, seine ganze Ansicht vom Pentateuch (vgl. S. XXVI) wieder vergessen, wenn er in Einem Athem fort (S. XXVIII) sagt: „Das ist keine ungehörige Frage, ob Mose die Tafeln selber auf dem Berge ausgehauen, oder ob ihm dabei ein Steinmetz geholfen habe!"

Im folgenden §. 5 kommt Hr. von Bohlen zuerst auf die Einfachheit und Alterthümlichkeit der Erzählungsweise des Pentateuchs, worin seine Gegner das Gepräge des Alterthums finden. Diese einfache, kindliche Darstellungsweise, namentlich der Genesis, z. B. in den Erzählungen von Rebekka, von Joseph und andern, welche jedes unbefangene Gemüth so wohlthuend anspricht und uns in die homerische Zeit zurück versetzt, läugnet nun der Verf. geradezu; ja, er geht sogar so weit, zu behaupten, der Pentateuch trete hinsichtlich der Erzählungsform und des Mangels an Pragmatismus mit allen alttestamentlichen Büchern in eine Reihe! Man sieht, Hrn. von Bohlen ist es entweder gleichgültig, ob dasjenige, was er den Vertheidigern des Pentateuchs entgegen hält, etwas heiße oder nicht, oder seine „Unbefangenheit" läßt ihn wirklich keinen weitern Unterschied mehr sehen zwischen den Midraschen und Nomenclaturen der Chronik und den patriarchalischen Scenen der Genesis, oder auch zwischen diesen und den eintönigen Stereotypen der Bücher der Könige: „sieben Jahre war N., als er König wurde, und siebenzehn Jahre regierte er zu Jerusalem", „und er that, was recht war", „das Volk aber opferte noch auf den Höhen" u. a., die einen großen Theil dieser Bücher einnehmen; und zwischen diesen Büchern nun keinen weitern Unterschied in der Darstellung mehr zu fühlen, sie in den=

selben Zeitraum zu verweisen, dazu gehört wahrlich eine Unbefangenheit, um welche ich den Hrn. von Bohlen nicht beneide. — Hier darf bloß an den gesunden Menschenverstand appellirt werden, um die Negationen des Hrn. von Bohlen in das rechte Licht zu setzen; dagegen bedarf dasjenige, was er dem sprachlichen Beweise für ein höheres Alter des Pentateuchs entgegensetzt, einer sorgfältigen Kritik. Zuvörderst kommt er auf den bekannten Archaismus des Pronomen הִוא, welches im Pentateuch für beide Geschlechter gebraucht wird; nur an eilf Stellen, wo Abschreiber, die an die alterthümliche Form nicht mehr gewohnt waren, unwillkürlich dem spätern Sprachgebrauche folgten, findet sich für das Femininum: היא. Dagegen bemerkt Hr. von Bohlen zuerst, diese Form finde sich auch in den Schriften der verschiedensten Zeitalter. Dies ist falsch; denn in den von dem Verf. citirten Stellen I. Kön. 17, 15., Pred. 5, 8., I. Chr. 29, 16., Ps. 73, 16. steht richtig im Chetib: היא. Jes. 30, 33. ist גם הוא למלך wie לשת גםהוא (Gen. 4, 26.) zu erklären: „auch selbst dem König." An der einzigen noch übrigen Stelle ist, wie das parallele Hemistich zeigt, הוא ein Schreibfehler statt היא. Also lediglich im Pentateuch findet sich dieser Archaismus, und zwar siebenundfünfzig Mal in der Genesis, zehn Mal im Exodus, sechsundsechszig Mal im Leviticus, siebenundzwanzig Mal in Numeri und sechsunddreißig Mal im Deuteronomium. Nun sehe man, wie Hr. von Bohlen, um diese und ähnliche Archaismen zu verdrängen, sich dreht und wendet; zuvörderst bemerkt er: dies könne ein Idiotismus oder gar — man denke! — eine Neuerung sein; allein das Negiren hilft nichts, es ist und bleibt trotz dem ein Archaismus, von dem Ewald (krit. Grammatik S. 176) sagt: „Nach dem Geist der Sprache und der sichtbar allmählichen Scheidung des Genus ist dieses ein unverkennbarer Beweis für das höhere Alter des Pentateuchs." Außerdem hat er die Aushülfe zur Hand, dergleichen Spracherscheinungen könnten auch wohl Provincialismen sein! Hier, wo ihm die

Provincialismen eine Hinterthür offen lassen, nimmt er sie in Anspruch, läugnet sie dagegen ein Paar Seiten weiter, wo ihm das Gegentheil zu Statten kommt, weil wir, „von Mundarten der an sich geringen hebräischen Sprache außer der Verwechselung einiger Consonanten oder einer etwaigen Färbung der Vocale keine Kunde haben" (S. XLVIII)! Weiter kommt der Verf. auf das Verzeichniß von Wörtern, welche entweder nur im Pentateuch oder nur nebenbei in andern Schriften zum Vorschein kommen, das von Jahn für Bengel's Archiv zusammengetragen ist; er schilt dieses ein unkritisches, wie er denn öfters über den verdienstvollen Jahn in Schmähungen sich ergießt; aber gegen eine so jämmerliche Zusammenstoppelung von angeblich spätern Wörtern aus der Genesis, wie Hr. von Bohlen sie gleich weiter S. XLVI f. aus Gesenius' Manuale hervorgesucht hat, ist das jahn'sche Verzeichniß noch ein wahres non plus ultra von Kritik, wie wir sofort ihm begreiflich machen wollen. Dann verdient es eine eben so ernste Rüge, daß er nicht einmal die sprachlichen Gründe berücksichtigt hat, welche Ewald häufig in seiner Grammatik für ein hohes Alter des Pentateuchs, z. B. S. 32, 173, 174, 176, 327, 537, 628, vorgelegt hat. Der Verf., welcher Ewald's Grammatik doch kennt, kommt hier sehr dringend in den Verdacht, er habe Ewald's Bemerkungen über die Sprache des Pentateuchs in der Absicht ignorirt, um bei der Classe von Lesern, wie er sie wünscht, durch den Namen des berühmten Grammatikers kein Mißtrauen gegen seinen sprachlichen Beweis für das jüngere Alter des Pentateuchs zu erwecken, wogegen es weniger verschlug, einen „dogmatisch befangenen" Katholiken, den veralteten Jahn, vorzuschieben. — Nach dieser beiläufigen Bemerkung kommen wir zu dem schon besprochenen Wörterverzeichnisse. Ich will die obige Beschuldigung durch eine Kritik dieser Nomenclaturen rechtfertigen; ich trage nämlich kein Bedenken, die eine Hälfte derselben gerade für das Gegentheil, für ein höheres Alter des Pentateuchs, in Anspruch zu

nehmen, während ich die andere Hälfte der Ungeschicklichkeit des Hrn. von Bohlen als Compilators zuschlage.

Wir können häufig die Bemerkung machen, daß Wörter sich in den ältesten Schriften der Hebräer finden, dann in denen der mittlern Zeit verschwinden, aber wiederum in jenen der jüngsten Zeit zum Vorschein kommen, oder nur in den aramäischen Dialekten ihre Parallelen finden. Ich will die Belege nur aus dem Liede der Debora, Richt. 5, anführen, einem Stücke, welches nächst dem Pentateuch zu den ältesten der hebräischen Litteratur gehört, und von dem schon in einem der ältesten Psalmen, nämlich Ps. 68, Spuren einer Benutzung, und zwar — zum offenbaren Beweise einer Entlehnung — mit Verletzung des schönen Parallelismus dieses Stückes (vgl. Ps. 68, 8. 9. mit Richt. VV. 4 u. 5 — Ps. V. 14 mit VV. 16 u. 19) vorkommen. Wir finden hier הִתְנַדֵּב, VV. 2 u. 9, welches in den Schriften der ältern Zeit nirgends vorkommt, aber bei Nehemia, der Chronik und Esra und dem makkabäischen Psalme 110 wieder erscheint. — עֲקַלְקַלּוֹת, V. 6, nur hier und in dem, wie es scheint, makkabäischen Psalme 125, vorkommend. שֶׁ st. אֲשֶׁר, V. 7, zweimal, fehlt bei allen Schriftstellern, welche am reinsten Hebräisch schreiben, ist aber in den nachexilischen Büchern häufig. — מִדִּין, V. 10, ist eine aramäische Plural-Endung. — תַּנָּה, V. 11, lobsingen, ein aramäisches Wort. — עֲמָמִים, V. 14, kommt nur in den chaldäischen Stücken im Daniel 3, 4. 7, 31. 5. 19. 6, 26. 7, 14. und außerdem bei Neh. 9, 22. 24. vor. — מִנִּי st. מִן, V. 14, ist bei Frühern selten, bei Spätern sehr häufig. — Für פְּלַגָּה, VV. 15 u. 16, ist die gewöhnliche Form פֶּלֶג. — גָּרַף, V. 21, und סֵפֶל, V. 25, sind talmudische Wörter. — יִבַּב ist wiederum ein chaldäisches Wort u. s. w. — Solche Aramaismen, wie sie in diesem kleinen Stücke in so bedeutender Anzahl vorkommen, und sich in den ältesten Schriften ebenfalls nachweisen lassen, finden sich aber nirgends in den Schriften der mittlern Zeit, z. B. in ältern Psalmen, im Joel, Jesaja, Micha; dagegen

sind in den Schriften der jüngern Zeit die Berührungen mit dem Aramaismus eben so gewöhnlich. Woher nun diese Erscheinung? — Die Hebräer brachten bei ihrer Einwanderung in Kanaan die Sprache ihrer Heimath, die aramäische, mit, und konnten, wie das in der Natur der Sache liegt, nicht sie auf einmal gegen die kanaanitische (Jes. 19, 18.), welche wir die hebräische nennen, umsetzen, sondern dazu war, zumal in der patriarchalischen Zeit bei geringem Verkehr mit den Kanaanitern (vgl. Gen. 24, 3. 28, 1.) die Verbindung mit der Heimath fortdauerte (vgl. Gen. 24, 4. 27, 42. ff. 28, 2.), ein längerer Zeitraum erforderlich, und erst seit von dem Zeitalter der Richter an, ein Menschenalter nach Eroberung Kanaan's (vgl. Richt. 2, 7.—13.), die Hebräer und Kanaaniter allmählich in Eine Nation dergestalt zusammenschmolzen (vgl. Richt. 3, 5. 6.), daß wir von den Kanaanitern kaum eine Spur mehr antreffen, können wir bei den Schriftstellern eine rein kanaanitische, d. i. hebräische, Sprache erwarten; je tiefer wir dagegen ins Alterthum zurückgehen, desto mehr müssen wir nach diesen historischen Vorlagen Aramaismen, oder Chaldaismen, in den schriftlichen Denkmälern anzutreffen im Voraus gefaßt sein. Nachdem aber seit Hizkia die aramäische Sprache anfängt, durch die Assyrer und Chaldäer den Hebräern allmählich wieder bekannt zu werden, wiederholt sich dieselbe Erscheinung in den Schriften der exilischen Zeit: Aramaismen, und nicht selten solche, die wir in der ersten Sprachperiode antreffen, in der zweiten aber verschwinden sehen, kommen nun wieder in dieser dritten zum Vorschein. — Nunmehr können wir den für die Ermittelung der Abfassungszeit der alttestamentlichen Schriften so wichtigen Canon aufstellen: *Aramaismen in einem Buche sind entweder Beweis einer sehr frühen oder sehr späten Abfassung*, und können nun auch die Geschosse, welche Herr von Bohlen mit A. gegen den Pentateuch gerichtet hat, auf ihn selbst zurückschleudern. Machen wir nämlich auf die Genesis davon die Anwendung!

Es ist jetzt ziemlich allgemein, selbst von den heftigsten Gegnern des Pentateuchs, wie von de Wette und Gramberg, anerkannt, daß die Genesis zu den ältesten Denkmälern der hebräischen Litteratur gehöre, und wenn Hr. von Bohlen dagegen sich auch verblendet, so hegen wir doch zu viel Vertrauen zu der Wissenschaftlichkeit unserer Zeit, als daß sie nicht solche Cruditäten, wie er sie für eine sehr späte Abfassung vorgebracht, gehörig zu würdigen wissen werde. Wie wir nun die Aramaismen und die später erst wieder vorkommenden Spracherscheinungen im Liede der Debora für ein Kennzeichen einer sehr frühen Abfassung zu halten haben, so auch dieselben Erscheinungen in der Genesis. Ich will mich nur bei jenen aufhalten, welche der Hr. Verf. für das Gegentheil, für Abfassung der Genesis in exilischer Zeit (S. XLVI f.), zusammengestellt hat! — Am festesten halten sich Archaismen in nomm. ppr., weil sie weniger der Wandelbarkeit der Sprache unterworfen sind; dahin gehört aus der Genesis פדן ארם, das Gefilde Aram's, ein aramäisches Wort (Gen. 28, 2. 5. 6. 7. 31, 18. 35, 9.) einmal bloß פדן. In allen andern Büchern, so wie in den Dialekten, kommt dafür eine andere Namensbezeichnung vor, und Hosea, welcher diese Stelle der Genesis vor Augen hatte, gibt den zu seiner Zeit schon ungebräuchlichen Ausdruck durch den gleichbedeutenden hebräischen שׂדה ארם., 12, 18. Aehnlich ist es, wenn wir nur in der Genesis das chaldäische שׁוה, Ebene, antreffen: עמק שׁוה, Gen. 14, 17., welches später das Königsthal heißt, II. Sam. 18, 18., wie schon der Diaskeuast der Genesis das zu seiner Zeit unbekannte Wort erklären mußte; eben so: שׁוה קריתים, 14, 5., wofür constant in allen andern Büchern המישׁור, die Ebene im Stamme Ruben, geschrieben wird. Ferner führt uns der Verf. das nom. pr. דתין vor, eine aramäische Form, wie מדין im Liede der Debora, jedoch eine Dualform, deren sich in dem ältesten Aramaismus nur einzelne, und zwar als Archaismen, erhalten haben; weil später die ursprüngliche

Bedeutung des Duals sich verlor, so finden wir schon in einem alten Stücke des Buchs der Könige eine jüngere Form, דּוּתָן, und noch später das hebr. דּתים, Δωθαϊμ, Judit 4, 6. 7, 18. — רהטים, Tränkrinnen, ein den Hebräern aus der aramäischen Hirtenzeit gebliebener Archaismus, Gen. 30, 38., den schon der Ueberarbeiter des Pentateuchs für seine Zeit unverständlich fand, weßwegen er, wie es in dergleichen Fällen gebräuchlich war, vgl. II. Chr. 3, 3., I. Kön. 4, 5., als Glosse das gleich bedeutende hebräische שקתות המים hinzufügte; stände hier das aramäische Wort als Glosse zu dem hebräischen, und nicht gerade umgekehrt, so hätte der Verf. Recht, wenn er darin ein jüngeres Wort findet; nun aber wird er uns doch nicht glauben machen wollen, daß die Glosse zuerst, und dann der glossirte Ausdruck geschrieben sei!! — Dahin gehört ferner מנים, ἅπαξ λεγ., wofür sonst constant sich פעמים findet, ein Syriosmus, vgl. Peschito Sap. 7, 22. — Als solche den Hebräern aus ihrer Heimath eine Zeit lang gebliebene Aramaismen, die in der Genesis sich finden, dann sich verloren haben und erst bei Spätern wieder erscheinen, sind ferner anzusehen die vom Verf. angeführten Wörter: שליט, Gen. 42, 6., dann erst wieder im Hohel. und Daniel; הא, chald., erscheint in neuerer Zeit wieder bei Ezech. 16, 43., — das chald. מספוא in Gen. häufig, sonst nur einmal in einem alten Stücke des B. der Richter 19, 19., das chald. פתר, die Wörter איך und מלל, welche sonst nur im chaldaisirenden Hiob sich vorfinden. In diese Classe von Wörtern, welche früh aus der Sprache sich verloren, gehören auch die größtentheils ἅπαξ λεγόμενα (welche in der Kritik des Hrn. von Bohlen schon deßwegen als eben so viele Beweise eines jüngern Alters der Genesis figuriren!) רגה, לעט, טחה, תעע, אוּת, die wohl wegen ihres rauhen aramäischartigen Lautes von der weichern hebräischen Aussprache gemieden wurden. — Zu einer Wiederaufnahme älterer Wörter von Seiten der jüngern Schriftsteller veranlaßte aber auch das im drit-

ten Zeitraume der hebr. Sprache allgemeine Streben, die Ausdrucksweise der ältern, als classisch geltenden Schriften nachzuahmen, wovon ich im zwölften Hefte dieser Zeitschrift, S. 100 f., an Zephanja und Jeremia die Nachweise geliefert habe; über nachexilische Schriften ist zu vergleichen Hitzig's Orakel des Jona, S. 38, und meine Unters. über die Chr., S. 182. — Solche Nachahmungen bei jüngern Schriftstellern sind die von Hrn. von Bohlen angeführten יצר מחשבות, מגדנות, רכוש, welche fast ohne Ausnahme nur in den Quellen der Chronik sich noch vorfinden, in denen hin und wieder jene alterthümlichen Wörter und Formen wieder aufgenommen sind; oder die nur in poetischen Schriften der spätern Zeit vorkommenden עלטה und פּג. Endlich finde ich einen Beweis eines frühern Alters der Genesis in dem von Hrn. von Bohlen für das Gegentheil angeführten Stamme צחק, ein Wort, das außer Richt. 16, 25., Ezech. 23, 32. nur im Pentateuch vorkommt und wofür mit der bei den Spätern gewöhnlichen Vertauschung des Zischlautes צ in ז (vgl. Ewald's Grammatik S. 32) sich sonst שחק findet; der Verf. wird mir hier um so eher glauben, da auch Ewald (a. a. O.) und Gesenius (im Wörterb.) derselben Ansicht sind.

Haben wir nun bisher den Scharfsinn des Hrn. von Bohlen in der Auswahl seiner Beweise bewundert, so gibt er uns an der übrigen Hälfte der für ein jüngeres Alter der Genesis von ihm zusammengebrachten Vocabeln Gelegenheit, seine Genauigkeit in der Compilation zu preisen. Sein Verfahren war nämlich dieses: wenn ihm in Gesenius' Handwörterbuch Citate eines Wortes vorkamen, welche nur aus dem Pentateuch und zugleich aus jüngern Schriften gewählt sind, so schrieb er es sofort als ein jüngeres hin! Anders weiß ich wenigstens es mir nicht zu enträthseln, was für ein übeles Geschick ihn verleitet habe, folgende Wortbedeutungen für spätere auszugeben. Zufällig findet sich bei Gesenius kein Beleg aus älteren Schriften

für die Bedeutung colloco von נתן; ohne Weiteres schreibt Hr. von Bohlen nun zu Gen. 17, 1.: „נתן für שום gehört bereits einem spätern Sprachgebrauch an." Ich will nur die ersten, besten Stellen, welche mir aus ältern Schriften einfallen, hier citiren; denn bekanntlich werden beide Wörter promiscue gebraucht: Jes. 22, 22., Jud. 6, 8., vgl. mit V. 11, woselbst dafür שׂום, II. Sam. 11, 16. — So ist auch Gesenius' Lexikon Schuld, daß אצל als Beweis einer jüngern Sprache der Genesis figurirt; es kommt in ältern Schriften häufig vor, vgl. I. Sam. 5, 2., Am. 2, 8., Jes. 19, 19., Prov. 7, 8. 12. 8, 30; ferner כרה, vgl. Hos. 3, 2. — פלל, vgl. I. Sam. 2, 25.; — יען שׁר, Richt. 2, 20., I. Sam. 30, 22. — Bei andern Compilationen hat ihm seine Unbedachtsamkeit einen noch schlimmern Streich gespielt: er gibt Wörter oder Bedeutungen, welche nur in der Genesis oder auch zugleich in jüngern Schriften erscheinen, für spätere aus, ohne alle Rücksicht darauf zu nehmen, ob in den Paar Büchern, welche er für ältere hält, ein gleichbedeutendes vorkomme oder nicht. זעה, Schweiß, soll „ein entschieden spätes Wort" sein; indeß findet sich ein anderer Ausdruck für Schweiß nur Ezech. 44, 18., nämlich יזע; wäre nun im Ezechiel auch dieselbe radix gebraucht, so wäre der Beweiß für ein späteres Alter der Genesis unumstößlich gewiß; denn Ezechiel ist, wie Hr. v. Bohlen zu vermuthen die Keckheit hat, im makkabäischen Zeitalter abgefaßt!!!. Aehnliche Bemerkungen über die Wörter זוד, בתר, חנט, סנורים פצל תשוקה zu machen, wollen wir dem Hrn. von Bohlen selbst überlassen. Aber verschweigen können wir es nicht, weil es doch gar zu arg, die ärgste und unverzeihlichste Gedankenlosigkeit ist, wenn er Wörter, wie נבלה יקר, יזמר, welche erst durch die, ein halbes Jahrtausend nach Chr. Geb. entstandene, masoretische Punctation eine chaldäische Form angenommen haben, wiederum als eben so viele Beweise eines jüngern Alters der Genesis aufführt!!!

Nun wieder Beispiele von dem Scharfsinne des Hrn. von Bohlen in der Wahl seiner Beweise! Er versichert weiter: häufig trete erst ein jüngerer Sprachgebrauch ins Leben. Ich will von den Paar Belegstellen zwei anführen, auf welche er das meiste Gewicht legt; die erste ist eine von Credner (Der Prophet Joel S. 149) leichtgläubig angenommene Bemerkung über das Fasten: dafür kommt im Pentateuch und, dorther entlehnt, bei jüngern Schriftstellern immer ענהנפש, die Seele kasteien, vor; dieser Ausdruck passe nicht auf die Zeit des Mose, behauptet nun Credner mit von Bohlen: „denn es setze dies schon eine Ausartung des Fastens, ein bloßes opus operatum, voraus, dem durch diesen Ausdruck vorgebeugt werden solle," — es setzt vielmehr voraus, daß Mose den Zweck dieser Bußübung richtig gefaßt habe, und Hr. von Bohlen hätte mit Credner dabei nicht das Gegentheil voraussetzen, sondern beweisen sollen, daß Mose das Fasten als bloßen Mechanismus angesehen habe. — Die zweite Belegstelle ist, wie man leicht sehen wird, ein Bohlenianum! „Wenn auch nur ein einziger Fall, wie קדשה, eine Heilige für Buhlerinn, Gen. 38, 21., im Pentateuch vorkäme, so würde er gegen die mosaische Zeit entscheidend sein, weil doch unter Nomaden keine gottgeweihte Hetären sich den Priestern Preis geben." Ich habe die Stelle ganz hergeschrieben, weil sie die kritische Methode des Hrn. von Bohlen zu charakterisiren so sehr geeignet ist; denn um ihn hier wieder zu widerlegen, braucht man ihm nur zu sagen, er solle S. 368 seiner Schrift nachlesen: hier wird er im Texte finden, daß, nach dem Verfasser, Juda, der Sohn Jacob's, die Kedescha nicht für eine Israelitinn — dann hätte sie ja wohl seine Schwester sein müssen — sondern für eine Kanaanitinn gehalten habe; damit vergleiche er die von ihm geschriebene Anmerkung, so wird er sich erinnern, daß diese geweihten Buhldirnen der Astarte bei den Kanaanitern gewöhnlich waren,

und zwar aus Herodot I. 105., daß sie mit dem Astarten-Culte schon im hohen Alter sich bei ihnen vorfanden.

So läßt sich Hr. von Bohlen überall bei seinen entscheidensten Argumenten auf plumpen Schnitzern und ungereimten Behauptungen ertappen. Gleich weiter führt er uns wieder einen Beweis entgegen, wie man sich auf seine Citate verlassen kann. Der Verf. der Genesis kenne recht wohl, heißt es, den aramäischen Dialekt, welcher früher den Hebräern nicht geläufig gewesen; er citirt Jes. 36, 11., wonach das gemeine Volk des Aramäischen unkundig ist, aber Hizkia's Gesandte sich mit Rabsake in dieser Sprache unterhalten! Da hat doch Hirzel besser geschlossen, wenn er aus dieser Stelle das gerade Gegentheil, eine Bekanntschaft der Hebräer mit der aramäischen Sprache, entnahm! — „Der Verf. der Genesis kenne auch den arabischen Dialekt:" hätte Hr. von Bohlen nur das Gegentheil beweisen können, so würde ihm das einen starken Beweis gegen Abfassung des Pentateuchs durch Mose, der ja bei Jethro unter den Arabern sich aufhielt und 40 Jahre in der arabischen Wüste zubrachte, abgegeben haben! „Wichtiger noch seien die in den Pentateuch aufgenommenen Fremdwörter, die hellenischen" — dies ist nur ein pluralis majestaticus, denn Hr. von Bohlen führt nur einen angeblich den Hebräern von den Griechen überkommenen Ausdruck an, nämlich כתנת vgl. II. Sam. 13, 19., Jes. 23, 21., und beraubt so die Hebräer ihres Unterkleides —, „dann auch die hochasiatischen Elemente mit sanskritischen Namen"; diese zugegeben: stand denn Aegypten in mosaischer Zeit in keiner Verbindung mit Indien *)? Und die hochasiatischen Namen — welche Gründe hat der Hr. Verf., um zu beweisen, daß sie sich nicht in der patriarchalischen Sage, welche an Localitäten haftete, erhalten haben?

*) Vergl. Ritter's Erdkunde, Th. V, S. 436.

Am Schlusse dieses §., auf den der Verf. den Hauptschlag verspart, setzt er seinem sprachlichen Beweise endlich vollends die Krone auf. Hier ist sie: „Abgesehen von allen diesen Einzelheiten, welche in ihrer Gesammtheit schon ein jüngeres Zeitalter des Pentateuchs unwidersprechlich beweisen würden, tritt die Sprache in ihrem äußern Gewande und ihrer ganzen Redeweise vollkommen wie in den übrigen Schriften der hebräischen Nation auf, und namentlich die vier ersten Bücher bewegen sich in demselben Sprachgeleise mit den reinern Erzeugnissen der Litteratur... Wäre daher der Pentateuch nur in einzelnen Stücken aus Mose's Zeit, so müßte die lebende Sprache und der ganze Ideenkreis des Volkes durch einen Zeitraum von einem Jahrtausende sich unverändert erhalten haben..." Ich traute kaum meinen Augen, als ich diese Stelle las, womit nun der Verf. mit Einem Male wieder zu Boden reißt, was er seither über den spätern Sprachgebrauch des Pentateuchs geschrieben hat; ich las, in der Meinung, hier etwas versehen zu haben, die Stelle zum zweiten Male, betrachtete sie zum dritten Male: aber da stand es geschrieben, gerade nach geführtem Beweise der Verschiedenheit des Pentateuchs hinsichtlich seiner Sprache von ältern und der Uebereinstimmung mit den jüngsten Schriften der hebr. Litteratur — mit klaren Worten geschrieben: „es tritt die Sprache in ihrem äußern Gewande und in ihrer ganzen Redeweise vollkommen wie in den übrigen Schriften der hebräischen Nation auf" — und ich weiß wahrlich nicht, ob ich die Täuschung des Verf. mehr bedauern oder über die Gedankenlosigkeit seines Setzers, der die widersprechendsten Dinge so hinter einander abdrucken konnte, ohne den Verf. auf den Unsinn aufmerksam zu machen, mich mehr verwundern soll. — Im Uebrigen habe ich über dieses, noch aus der ersten Periode der negirenden Kritik sich herschreibende, Argument, auf welches manche Gegner des Pentateuchs noch jetzt großes Gewicht legen, nur noch Folgendes

zu bemerken. Sie selbst sind so ziemlich geständig, daß das Lied der Debora gleichzeitig abgefaßt sei; sie erkennen auch, worin ich ihnen beistimme, makkabäische Psalmen an; somit hätten wir nach ihrer Ansicht zwischen den ältesten und den jüngsten Erzeugnissen der hebräischen Litteratur einen Zeitraum von 1000 Jahren in der Mitte liegen, und zwar — was nicht zu übersehen ist — einen Zeitraum, in dessen letzter Hälfte die hebräische Sprache bei Weitem weniger vor äußern Einflüssen geschützt war, als in der Zeit von Mose bis auf Josia. Nun sollen sie aber auch vor den nothwendigen Consequenzen die Augen nicht verschließen und willig eingestehen, daß zwischen dem Pentateuch und den 1000 Jahre später abgefaßten Schriften des Haggai und Zacharia kein größerer Unterschied in der Sprache obwalte, als zwischen dem Liede der Debora oder andern ältern Abschnitten des Buchs der Richter und den makkabäischen Psalmen, somit denn auch die Mißlichkeit dieses Arguments anerkennen! Andere Analogieen liegen vor der Hand, z. B. der unbedeutende Unterschied in der Sprache des Dekalogs — den auch Hr. von Bohlen nach dem oben Gesagten wohl als mosaisch anerkennen wird — und des zweiten Theiles des Jesaja, oder der davidischen und der makkabäischen Psalmen.— Uebrigens will ich — um das seither Gesagte gegen Mißdeutungen zu schützen — den Gegnern des Pentateuchs gern zugestehen, daß in einzelnen Stücken, z. B. des Deuteronomiums, ein jüngerer Sprachgebrauch zum Vorschein komme; aber damit haben wir noch nicht über die Echtheit des ganzen Pentateuchs oder auch nur des Deuteronomiums den Stab gebrochen, eben so wenig, als bei ähnlichen Fällen über die Echtheit des Jeremia. — Nun auch eine Frage an den Hrn. von Bohlen: Warum hat er doch hier, wo er gegen die Stätigkeit der hebr. Sprache Einspruch einlegt, und die Gründe und Analogieen, welche Jahn und Rosenmüller vorgebracht, widerlegt, nur wieder die Namen solcher, die als befangene Vertheidiger des Pentateuchs gelten, ins

Spiel gebracht, dagegen das, was Kosegarten in der allg. jenaischen Litteratur-Zeitung J. 1825 Nr. 121, und Hartmann in seiner Schrift über den Pentateuch S. 649 ff., welche letztere er doch kennt, citirt und benutzt, zur Erklärung dieser Thatsache vorgebracht haben, ignorirt?! Ist es Schwäche, oder wieder jenes unwürdige Klopffechterspiel, welches er S. XII für sein Buch von der „gläubigen (=pietistischen?) Exegese" erwartet?? Der Inhalt des folgenden §. ist leider wenig geeignet, den letztern Verdacht abzuwenden.

„Eben so wenig" — heißt es hier — „hält der ägyptische Geist, welcher in jenen Büchern sich offenbaren soll, mit Eichhorn die Prüfung der strengsten Kritik aus." Wirklich nicht? O! mich dünkt, einer Kritik, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, einer Kritik, die zwar immer donnert und blitzt, und doch — wie Theatergewitter — nie einschlägt, höchstens ein blödes Auge blendet, einer solchen Kritik dürfte wohl diese Schutzwehr des Pentateuchs Trutz bieten können! Nur wird man ihr nicht gestatten, selbst so zu bastioniren, daß unfehlbar die Uebergabe erfolgen muß, eine Tactik, welche hier wieder Hr. von Bohlen in Anwendung bringt. Ich will zuerst den Vertheidigungsplan entwerfen, den ein Apologet des Pentateuchs hier zu beobachten hätte. Er argumentirt in dieser Weise: In dem Pentateuche finden sich eine Menge Institutionen, welche einen ägyptischen Ursprung haben; bei den Aegyptern treffen wir z. B. eine heilige Lade, — Cherubimgestalten, — Schaubrode, — ein Brustschild mit Urim und Tummim, — eine Priesterkaste, — Anordnung über die Reinigkeit und die Unreinigkeit der Thiere, — dann den Apis- und Bocksdienst u. a. m. Diese wären nun in der Geschichte zu verfolgen, und nachzuweisen, daß sie schon in den ältesten, von den Gegnern als glaubwürdig anerkannten Büchern bei den Hebräern zum Vorschein kommen, z. B. die heilige Lade mit dem Gezelte (1. Sam. 2, 22., Richt. 18, 31.) und den Cherubim (1. Sam. 4, 4.), das hohepriesterliche Brustschild (1. Sam. 28, 6.), Schaubrode

(I. Sam. 21, 6.), Gesetze für die Reinigkeit (I. Sam. 20, 26.), eine Priesterkaste (Richt. 17, 13.). [Diese u. a. Stellen, so wie das über die Existenz einer Priesterkaste bei den Hebräern von mir a. a. O. S. 273 ff. Gesagte, ignorirt Hr. von Bohlen wieder S. CXX!] Sind nun einzelne dieser Institutionen bis auf die Urzeit des Volkes, auf die des israelitischen Gesetzgebers zurückgeführt, so nimmt der Apologet des Pentateuchs denselben Beweis für die übrigen in Anspruch, welche ebenfalls in Aegypten ihre Quelle haben, und unterstützt diese Folgerung sodann durch die Nachweise, daß in der ganzen israelitischen Geschichte sich kein Zeitpunkt bietet, wo eine solche Eintauschung zum zweiten Male Statt gehabt haben könnte, und zwar nicht in dem Zeitraume von David bis auf die Entstehung der prophetischen Litteratur, weil fortdauernd unter beiden Nationen ein Verhältniß bestand, wodurch eine derartige Eintauschung nicht wohl möglich war, nämlich ein feindseliges: unter David schon (I. Kön. 11, 15. 17. 21.) und eben so unter Salomo (I. Kön. 12, 2.) werden Beider Feinde in Aegypten auf ausgezeichnete Weise begünstigt. Zwar ist unter Salomo von einem Bündniß und einer Vermählung mit einer Pharaonen-Tochter Rede (I. Kön. 9, 16.); aber nachher (vgl. Ps. 68, 31. 32.) wie vorher (I. Kön. 11, 15. ff.) besteht zwischen beiden Reichen Feindschaft; ja, Sisak, welcher Salomo's Feinde in Schutz nahm (I. Kön. 11, 15.), bricht nach dessen Tode plündernd (I. Kön. 14, 25. 26.) und verwüstend (I. Chr. 12, 4.) in Judäa ein, und derselbe Fall wiederholt sich bald nachher (II. Chr. 14, 9. ff.). Durch ein solches fortdauernd feindseliges Verhältniß war nun zwischen beiden Völkern ein Nationalhaß entstanden, wie zwischen Juda und Edom, welches letztere mit Aegypten bei dem ältesten Propheten Joel auf gleicher Linie erscheint (4, 19.). Dann ist ferner im prophetischen Zeitalter noch weniger an eine Entlehnung ägyptischer Institutionen durch die Theokraten zu denken, und dieser Beweis ist schon für die frühere Epoche in Anspruch zu nehmen —

weil der Haß gegen allen fremden, nicht nur religiösen, sondern auch politischen, Verkehr, insbesondere gegen Aegypten, welcher sich durch ihre Organe, die Propheten, ausspricht, im Wege steht, wozu dann noch später feindselige Berührungen hinzu kamen. II. Kön. 23, 29. 33. 34. — Betrachten wir nun, was Hr. von Bohlen gegen dieses Argument vorbringt, so zeigt sich gleich, daß er gar nicht auf die Sache eingeht, sondern, seine Unmacht fühlend, feig darum herumschleicht. Er gesteht es nämlich gleich Anfangs ein, daß ein ägyptischer Geist in den levitischen Gesetzen nicht zu läugnen sei; aber ohne nur mit einem Wörtchen weiter davon zu reden, verliert er sich gleich in allgemeinen Digressionen, borgt aus Credner die schiefe Bemerkung: „Wer nach der Lesung des Pentateuchs die prophetischen Schriften zur Hand nimmt, und die Erbitterung, welche dort gegen Aegypten sich ausspricht, auch hier wieder zu finden erwartet, wird sich in seinen Erwartungen gewaltig (!) getäuscht finden", bemerkt dann zwar völlig richtig, die Erbitterung des Pentateuchs gegen Aegypten sei eine Folge feindseliger Berührung; aber das ganze Gewicht dieses einmal der Wahrheit abgelegten Zeugnisses fühlend, und wie unmöglich dabei eine willfährige Herübernahme in den Jehova-Cult bestehen könne, flüchtet er auch hier vorbei, und kommt nun zuvörderst darauf, zu beweisen, daß von der Periode Salomo's an ein „lebendiger Verkehr" zwischen beiden Ländern bestanden habe; aber alles, was er für einen solchen Verkehr bis auf die angebliche Abfassungszeit des Pentateuchs sagt, beweiset nichts, und beruht zum Theile auf argen Entstellungen. In Salomo's Zeit findet er eine innige Verbindung zwischen beiden Reichen; wie lange sie aber gedauert, haben wir oben gesehen; er beruft sich ferner auf Salomo's Willigkeit in der Annahme fremder Culte, — allein den ägyptischen Götzen-Cult hat Salomo nicht angenommen (vgl. I. Kön. 11, 7. 8., vgl. II. Kön. 23, 13.), und dieser Umstand, so wie, daß wir bei den Israeliten, die den Götzen-Cult aller benachbarten Völker, ja, den

der mittelasiatischen Nationen (vgl. I. Kön. 23) sich angeeignet hatten, keine Spur ägyptischen Götzendienstes, außer den aus Aegypten mitgebrachten Apis-Cult im Reiche Ephraim (vgl. I. Kön. 12, 28.), antreffen, ist schon ein befriedigender Beweis, daß ein Verhältniß zwischen beiden Völkern obwaltete, wodurch der religiöse Verkehr, den doch Nachbarschaft, Gemeinschaftlichkeit gewisser Gebräuche, die Neigung des israelitischen Volkes zu möglichst sinnlichem Götzendienst außerordentlich begünstigten, gehemmt war. — Außerdem beruft Hr. von Bohlen sich auf Stellen, denen zufolge politisch Bedrängte in Aegypten einen sichern Zufluchtsort fanden, woraus wir für unsern Zweck das Gegentheil gefolgert haben: ein feindseliges Verhältniß zwischen beiden Staaten. Sodann kommt der Verf. auf die assyrische Zeit; damals fand wirklich eine Annäherung zwischen beiden Völkern Statt; denn die Israeliten ziehen „buhlend" um Hülfe gegen die Assyrer nach Aegypten (Hos. 7, 11. 11, 5. 12, 2., Jes. 28—33, II. Kön. 17, 4. 19, 9.), und wir finden auch sonst damals eine Bekanntschaft mit Aegypten bei Jes., eine Stelle, welche der Verf. nicht citirt; aber mit einer allgemeinen Bekanntschaft von Aegypten ist in diesem Zeitraume gar nicht mehr gedient; denn in allen Stellen der Propheten, wo jetzt Aegyptens nur Erwähnung geschieht, spiegelt sich der Haß der Theokraten gegen alles Fremde, der es unmöglich gestattet, anzunehmen, daß damals fremde Institute mit dem Jehova-Cult verschmolzen seien. Darauf folgt eine Stelle, die ich herschreibe, um wieder die Genauigkeit des Hrn. v. B. in seinen Citaten zu charakterisiren, und zu zeigen, wie leicht er es nimmt, mit geschichtswidrigen Behauptungen gegen den Pentateuch zu polemisiren. Er spricht von der assyrischen Periode: „Nicht allein die Züge der Aegypter kamen häufig nach Palästina, sondern, was die Hauptsache ist, ganze Juden-Colonieen wanderten nach dem Nilthale hinab, um dort Schutz und Hülfe zu suchen, statt sich unter das Joch der Assyrer zu beugen (vgl. Jerem. 42—44, Hos. 9, 6., Josephus Archäo-

logie 10, 9.)." Alles dieses ist — um einmal das rechte Wort zu gebrauchen — erlogen! Züge der Aegypter sind damals nicht nach Palästina gekommen, wir wissen das Gegentheil (vgl. Jes. 30, 4. 5. 7. 36, 6.). Frühere Züge von Sisak und Zerah kann der Hr. Verf. aber hier doch nicht vorschützen wollen, denn er handelt von der assyrischen Periode, und ohnehin würde er durch Berufung auf diese zu grell seinem Zwecke, ein freundschaftliches Verhältniß zwischen beiden Staaten zu beweisen, widersprechen. Nicht minder ist, was die Hauptsache sein soll, ganz aus der Luft gegriffen, daß damals Colonieen von Juden, um sich nicht unter das Joch der Assyrer zu beugen, nach Aegypten geflohen seien; keine Stelle aus dem ganzen Alterthume wird Hr. von Bohlen aufbringen können, um zu beweisen, daß im assyrischen Kriege nur ein Jude nach Aegypten ausgewandert sei, denn — und hier bitte ich die ängstliche Sorgfalt, welche Hr. von Bohlen auf seine Citate verwandt, zu bemerken — die citirten Beweisstellen (Jer. 42—44, Josephus Archäol. 11, 9.) handeln lediglich von dem, was über hundert Jahre später, nach Zerstörung Jerusalems, geschah, wofür sie denn gleich weiter der Hr. Verf. zum zweiten Mal gebraucht!!! Hos. 9, 5. spricht von Bewohnern des Zehnstämmereichs und ist auch nur ein prophetisches Drohwort. Was sonst von einem lebendigen Verkehr zwischen beiden Ländern, bis auf die angebliche Abfassungszeit des Pentateuchs, gesagt wird, und wo Hr. von Bohlen, fast, wie es scheint, um den unkundigen Leser zu verwirren, die Zeugnisse aus späterer und früherer Zeit durch einander wirft, ist nichts beweisend, betrifft nur Stellen, wie Joel. 4, 5. 8., Am. 4, 5. 8., Am. 1, 6. ff., wonach Hebräer durch den Sclavenhandel nach Aegypten verschlagen wurden; — hier hätte aber doch Hr. von Bohlen beweisen sollen, daß diese Sclaven auch zurück gekommen seien, um ihre in Aegypten eingezogene Kunde des Landes oder der ägyptischen Institute den Verfassern des Pentateuchs mitzutheilen! Ich will dem Verf. eine bessere

Parallele vorschlagen, nämlich die Stelle I. Kön. 10, 28. von Salomo's Pferdehändlern: ob sie nicht vielleicht von den schlauen Verfassern des Pentateuchs geheimen Auftrag gehabt haben, nebenbei in Aegypten nach Allem umzuhören, damit im Pentateuche nur nichts gegen das ägyptische Costüm verstoße?! Schade freilich, daß die Nachricht zu früh kommt; doch Hr. von Bohlen, dem, wie wir eben erst sahen, es auf ein Paar Hundert Jahre nicht ankommt, wird auch hier wohl Rath wissen! Weiß er ja außerdem (S. LIII) noch, daß unter Psammetich die Hebräer auf dem Mittelmeere Handel getrieben, und damals, ohne Zweifel, um als Emissäre der Priester die Materialien zum Pentateuch zu sammeln, mit ihren Schiffen in die ägyptischen Häfen eingelaufen seien!

Nun kommen wir aber mit dem Hrn. von Bohlen auf einen Punkt zu reden, der uns Gelegenheit geben wird, die Trivialität seiner Polemik gegen den Pentateuch vollends in das hellste Licht zu setzen. Er gesteht es ein, daß die Angaben des Pentateuchs über Aegypten mit denen der Classiker, namentlich des Herodot, übereinstimmen, läugnet aber die Glaubwürdigkeit der beiderseitigen Nachrichten über das hohe Alter der ägyptischen Cultur und erklärt die Uebereinstimmung beider „aus dem einfachen Grunde, weil beide berichterstattende Documente nicht gar weit aus einander liegen." Das wäre nun freilich die allereinfachste Weise, um den Streit über den Pentateuch mit Einem Schlage zu beendigen! Aber mit solchen bloßen Negationen lassen wir uns nimmermehr abfinden; das goldene Zeitalter der Negirer, da sie mit den tollsten Einfällen ausreichten, um der bethörten Menge den Glauben an historische Wahrheiten zu entreißen, ist vorüber; man will B e w e i s e, und für solche ungeheure Behauptungen die haarkleinste Beweisführung. Oder bildet sich Hr. von Bohlen ein, diese geliefert, und die übereinstimmenden Zeugnisse des biblischen und classischen Alterthums über die frühe Civilisirung Aegyptens über den Haufen geworfen zu haben

durch das §. XLII Gesagte, durch die fade Einrede nämlich: „noch im sechsten Jahrhundert müßten die Kenntnisse der Aegypter sehr dürftig gewesen sein, weil Pythagoras u. A. dorther nur die ersten Elemente der Wissenschaften mitgebracht hatten"? woraus in anderer Weise ungefähr das Gegentheil entnommen werden kann; denn die aus Aegypten entlehnte Mystik der Pythagoräer setzt schon eine Ausartung der ägyptischen Weisheit voraus. Und sind denn Herodot und seine Quelle, der ältere Hecatäus, die frühesten Zeugen von dem hohen Alter der ägyptischen Cultur? Finden wir ja schon im achten Jahrhundert v. Chr., bei Jesaja, Aegypten so, wie es die Classiker später bezeugen, mit seinen künstlichen Wasserleitungen (Jes. 19, 4. 5.), mit seinen berühmten Flachs- und Baumwollen-Webereien (19, 9.), mit seinem Stolz auf Priesterweisheit, und schon damals, in so alter Zeit, brüsten sich die Priester auf Abstammung von den „uralten Königen" (19, 11. 12., vergl. Gesenius z. d. St.). In noch älterer Zeit treffen wir bei Homer Theben, das hundertthorige, schon in seinem Glanze (Il. IX.), Aegypten berühmt wegen seiner Kunstfertigkeit (Od. IV. 125.—134.), wegen seiner Fruchtbarkeit, eine Folge der künstlichen Nilbewässerung (IV. 230.); seine Arzneikunst und Weisheit wird gepriesen, denn dort ist ἕκαστος ἐπιστάμενος περὶ πάντων ἀνθρώπων, l. c. v. 231, vgl. I. Kön. 5, 10. Doch es kann hier nicht der Ort sein, mit dem Verf. über das Alter der ägyptischen Cultur zu rechten; ohnehin hat er einstweilen noch gar kein Urtheil in diesen Dingen; denn wie wir gleich auf schlagende Weise zeigen werden, ist seine Kenntniß des ägyptischen Alterthums noch so beschaffen, daß kein Primaner damit in einem Abiturienten-Examen bestehen würde. Herr von Bohlen nämlich rückt dem Pentateuch, um die spätere Abfassung desselben außer Zweifel zu setzen, grobe Unkunde der ägyptischen Sitten und Gebräuche vor, beweiset aber nur dadurch seine eigene. „Die Aegypter", heißt es zuerst, „pflegten mit Werksteinen zu bauen, und die großen

Bauten mit Thonziegeln, Exod. 1, 14., seien viel eher aus Babylonien entlehnt." Hr. von Bohlen kennt also nicht die Ziegelpyramide des Asychis (Herod. II. 136.), nicht die beiden Pyramiden, welche die erste bei dem Dorfe El Lahoun, die zweite bei Haouarah el Soghayr sich befinden, und theils aus Ziegeln, theils aus Quadern gebaut sind; weiß nicht, daß sich in den Trümmerstätten Aegyptens häufig Ziegelmauern finden, und daß besonders gegen das Vorrücken des Wüstensandes dergleichen gebaut wurden *)! Nun, dann hätte er doch, wenigstens um der Gefahr vorzubeugen, mit seiner Unkunde an den Pranger gestellt zu werden, solchen allbekannten Dingen erst nachforschen sollen! Dann merke Hr. von Bohlen weiter, wie schlecht er einmal wieder seine Beweise gewählt habe; denn gerade in den Angaben des Exodus über die Ziegelarbeiten erblicken wir einen Beweis für die genaue Bekanntschaft des Verfassers mit Aegypten, oder vielmehr für dessen Glaubwürdigkeit. Die babylonischen Ziegel — welche der Pentateuch mit den ägyptischen Backsteinen verwechseln soll — wurden am Feuer gebrannt, vgl. Genes. 11, 3., und zwar in besondern Oefen, vgl. Herodot I. 179.; eben so bedienten sich die Palästinenser für Ziegelarbeiten der Oefen, in denen der Thon durch Feuer gehärtet wurde, II. Sam. 12, 31., vgl. II. Kön. 21, 5. Die ägyptischen Ziegel waren aber bekanntlich an der Sonne getrocknet; man gebrauchte, was der Verf. des Exodus weder in Babylonien noch in Palästina bei der Ziegelbereitung sehen konnte, Stroh dazu, vgl. Exod. 5, 7. ff., wie an den Ziegeln in den ägyptischen Ruinen noch zu sehen ist: „Sie sind aus Thon mit gehacktem Stroh bereitet und mit Kalkmörtel getränkt", sagt Ritter a. a. O. S. 798 von den Backsteinen einer Pyramide. — Ferner: „Der Verfasser des Pentateuchs setzt Kameele, Schafe und Esel in Aegypten voraus, Gen. 12, 16.; Kameele und Schafe aber kom-

*) Vgl. Ritter's Erdkunde I. Th. S. 796, 798, 768.

men in den Marschländern Aegyptens nicht fort", — etwa auch in den Weidegegenden zwischen dem Nil und dem arabischen Gebirge nicht, wo wir noch jetzt Herden von Kameelen und Schafen in Menge antreffen *)?! Kameele können wir freilich nur dort und nicht im bewohnten Nilthale voraussetzen; wenn Hr. von Bohlen aber auch behauptet, daß Schafe dort nicht fortkommen, so schlägt er wieder ins Blaue hinein. Ich führe nur Eine Stelle an, nämlich Diodor I. 36. Man ließ wohl, erzählt er, das vom Nil überschwemmte Feld ungebaut liegen, um es als Schafweide zu benutzen, wo man dann den Vortheil hatte, daß die Schafe zweimal des Jahres warfen, und man sie zweimal scheeren konnte. Esel waren freilich, als dem Typhon geweiht, verhaßt; wir finden sie aber nichts desto weniger häufig in Aegypten: man gab ihnen z. B. am Feste des Sonnengottes kein Futter (Plutarch. de Is. et Osir. c. XXX.), und sie waren die gewöhnlichen Lastthiere (vgl. Herod. II. 121.). — Nun lese man aber auch weiter, was jetzt kommt: „Die Genesis läßt dem Joseph im grellsten Widerspruch mit der Heiligkeit der Thiere Fleischspeisen zurichten." Also, Sie hochgelehrtester Herr Professor! meinen wirklich, die Aegypter hätten sich der Fleischspeisen enthalten? Dann muß ich Ihnen geradezu heraussagen: Sie reden von Dingen, die Sie gar nicht kennen. Lesen Sie wenigstens, um Sich als Richter in diesen Sachen aufwerfen, den Pentateuch verunglimpfen und die Schriften anderer Gelehrter über das ägyptische Alterthum mit dem Vorwurfe der Unkritik und dogmatischen Befangenheit schmähen zu können, lesen Sie den Herodot, Plutarch und Diodor über Aegypten! Doch nein! lesen Sie nur, um Sich alsbald zu überzeugen, daß Ihre Kenntniß Aegyptens = 0 ist, die eilfte Seite des für die Knaben der Sexta geschriebenen Handbuchs der Weltgeschichte von Welter. Hier werden Sie schon finden,

*) Vgl. Heeren's Ideen Th. II, Abth. II, S. 104 ff. (und daselbst die aus Maillet angeführte) wiener Ausg. 1817.

daß Thiere, welche man in dem einen Nemos verehrte, in dem andern geschlachtet und verzehrt wurden. Wer auch nur einige Studien gemacht, weiß, daß in Aegypten Fleischspeisen eben so wie anderswo genossen wurden, daß nur die Priester des Fleisches von Schafen und Schweinen sich enthielten (Plutarch. l. c. c. V.), aber selbst am Vollmonde ein Schwein schlachteten und verzehrten (l. c. c. VIII.), daß Rind- und Gänsefleisch ihre tägliche Nahrung war (Herod. II. 37.) u. dgl. m. — Verzeihlicher ist ein anderer Irrthum des Hrn. von Bohlen, weil er ihn mit angesehenen Gelehrten theilt: in Aegypten, erzählt Herodot (II. 77.), wächst kein Wein, und doch kennt die Genesis Traubenstöcke in Aegypten (40, 10.). Herrn von Bohlen ist es nun noch nicht genug, aus einer solchen Unbekanntschaft mit Aegypten, wie diese Angabe der Genesis voraussetzen würde, wenn Herodot Recht hätte, eine Abfassung derselben außerhalb Aegyptens zu folgern; nein! er führt die Angabe des Herodot auf und behauptet im geraden Widerspruche damit, seit Psammetich habe man angefangen, den Weinbau in Aegypten zu pflegen; warum? Nun hat er ein „wichtiges Zeitdatum" für die Jugend des Pentateuchs gewonnen, das auf Josia's Zeit paßt, „wo eben erst der Weinbau in Aegypten versucht worden war." (S. 373 ff.) — Ich war nicht wenig darauf gespannt, zu erfahren, was den Hrn. von Bohlen zu dem Widerspruche gegen Herodot veranlaßt habe, und wie er die mir seither ganz unbekannte Angabe von Psammetich's Weinbau historisch begründen wolle; aber kein Wörtchen davon! Nein, er geht weiter und bestätigt sie vielmehr durch die Bemerkung, den orthodoxen Aegyptern sei der Wein ein Gräuel gewesen; sie trieben ihn nicht vor Psammetich, sage Plutarch (Isis und Osiris, 6.); Herodot erzählt zwar, Griechen und Phönizier hätten zweimal des Jahres Wein nach Aegypten geliefert; aber den haben wohl nur die dortigen Griechen getrunken. Nun merke, lieber Leser! wie des Hrn. von Bohlen Scharfsinn die widersprechendsten Dinge da,

wo sie zur Polemik gegen den Pentateuch Dienste leisten, doch zu benutzen weiß: Erstens behauptet er, um ein sehr spätes Alter des Pentateuchs zu beweisen, daß er Weinbau in Aegypten kenne, der erst seit Psammetich dort gepflegt worden; zweitens beweiset er, um dem Pentateuch Unkunde der Verhältnisse Aegyptens zur Last zu legen, daß, wie Herodot sage, in Aegypten kein Wein gezogen worden sei. Merke zweitens des Hrn. von Bohlen Fertigkeit, aus seinen Citaten zu machen, was er will: Er gibt vor, seit Psammetich habe man in Aegypten den Weinbau gepflegt; dies ist eine Verfälschung der Stelle aus der mehre Male schon citirten Schrift des Plutarch Cap. VI, wo gesagt wird, daß die Priester seit Psammetich erst angefangen haben, den Wein zu trinken. Merke drittens des Hrn. von Bohlen ägyptische Alterthums-Kenntniß, der da weiß, daß nur die in Aegypten angesiedelten Griechen, und nicht „die orthodoxen Aegypter" Wein getrunken. Plutarch erzählt a. a. O., daß nur die Priester des Gottes zu Heliopolis keinen Wein tränken, die übrigen Priester tränken nur Wein in geringer Quantität, und zwar erst seit Psammetich. Die Könige tranken nach Diodor I. 70. ein bestimmtes Maß, und Herodot, wo er (II. 37.) von der Lebensweise der Priester redet, sagt, es werde ihnen auch Wein, und zwar kein Gerstenwein, sondern οἶνος ἀμπέλινος, gereicht; auf dem großen Feste zu Bubastis, erzählt er anderswo (II. 60.) werde mehr Wein getrunken, als sonst des ganzen Jahres. Merke viertens des Hrn. von Bohlen Leichtgläubigkeit in der Annahme alter Irrthümer: Aegypten kannte nämlich den Weinwachs. Schon Schlosser (Universalhistorische Uebersicht der Geschichte der alten Welt I. Th. I. Abth. S. 183 Anmerk.) hat dagegen eine Stelle des Athenäus (I. B. pg. 33. 34. edit. Casaub.) vorgebracht, wo die ägyptischen Weine ungemein gerühmt und eine Menge von Gattungen aufgezählt werden, unter denen der Wein in Thebais und besonders um Captos so leicht sei, daß man ihn ohne Schaden

auch Kranken geben könne. — Dazu kommen nun noch folgende Zeugnisse: Die Stelle des Diodor I. 36., wonach die ägyptischen Weinberge vom Nil gerade so bewässert wurden, wie die Aecker. Dann kommt in Betracht die ägyptische Mythe, welche auch an die Griechen überging, daß Osiris den Weinbau erfunden und verbreitet habe, und nach Diod. (I. 15. 20.) nicht etwa, wie Hr. von Bohlen will, griechischen, sondern ägyptischen Ursprungs war; zum Mindesten setzt sie Weincultur in Aegypten voraus, wenn man hinzunimmt, daß auf ägyptischen Denkmälern dem Osiris als Erfinder des Acker- und Weinbaues häufig Erstlinge der Kornärnte mit einer Garbe und des Weines dargebracht werden (vgl. Heeren a. a. O. S. 308). Andere Abbildungen setzen unsere Ansicht außer Zweifel. „Man sieht," sagt Ritter a. a. O. S. 720 von den Steingrotten bei El Kaab, „hier alle Details des Ackerbaues, des Pflügens, Eggens, der Aussaat; abgebildet sind der Fischfang, die Jagd, die Weinlese, die Aufbewahrung in den Weinkeltern u. s. w." Endlich nehme man, trotz der Einrede des Hrn. von Bohlen, noch dazu die Zeugnisse der Bibel Gen. 40, 10., Ps. 78, 74. 105, 33., vergleiche nun aufmerksam die Stelle des Herodot im Zusammenhange, so wird man finden, daß Herodot hier Cap. 77 — 91 nicht von Aegypten überhaupt, sondern, wie gleich darauf Cap. 92—98 von den Bewohnern im Marschlande und ihren Sitten, so hier von denen im Saatlande redet (vgl. besonders Cap. 77), daß mithin sein Zeugniß um so weniger Gewicht hat, und nun nach allem diesem — merke, l. L.! endlich fünftens des Hrn. v. Bohlen unglückliches Geschick, der da meist Geschosse entsendet, die auf ihn selbst zurückprallen, und zwar erstens die dem Pentateuche zur Last gelegte grobe Ignoranz des ägyptischen Alterthums, zweitens „das wichtige Zeitdatum" nach Psammetich in Josia's Zeit; denn eine Schrift, welche den Pharaonen, die nach Hecatäus' Angabe bei Plutarch vor Psammetich, als Priester, keinen Wein getrunken haben, durch den

Mundschenk keinen Wein, sondern — wie bei den Muhamedanern als Ersatz — Traubensaft in den Becher träufeln läßt, ist nicht nach Psammetich, sondern früher abgefaßt und legt so durch ihre Uebereinstimmung mit den Classikern ein Zeugniß ihrer Glaubwürdigkeit ab.

(Fortsetzung folgt.)

Commentar zu dem Briefe des Apostels Paulus an die Römer. Von D. Eduard Köllner. Darmstadt 1834, Verlag von J. Ph. Diehl.

(Schluß.)

In dem ersten Theile dieser Anzeige haben wir die Methode des Hrn. K., nach welcher die Exegese des neuen Testaments von ihm ausgeübt werden soll, aus seinen eigenen, in der Vorrede zu dem genannten Commentar enthaltenen, Mittheilungen angegeben, und einige Bedenken gegen ihre Zulässigkeit erhoben; gegenwärtig wollen wir zu erörtern suchen, welchen Gebrauch der Verfasser von seiner Methode gemacht und welche Resultate er dadurch gewonnen habe. Der Commentar zerfällt in zwei Theile: in eine Einleitung und in eine sehr ausführliche Auslegung der einzelnen Stellen des Briefes. Die Einleitung erörtert diejenigen Punkte, durch deren Aufhellung das Verständniß des Briefes im Allgemeinen gefördert werden kann, — Punkte, welche auch von Andern und zuletzt von Reiche in dessen Versuch einer ausführlichen Erklärung des Briefes Pauli an die Römer (Göttingen 1833), S. 1—106, ausführlich und gründlich abgehandelt worden sind. Wir heben daher aus den von Hrn. K. besprochenen Punkten nur diejenigen heraus, worin er theils von seinen Vorgängern abzuweichen, theils von seiner Methode Gebrauch zu machen für gut befunden hat. Als solche machen wir namhaft den Abschnitt über die Veranlassung und den Zweck des Briefes

(S. XLII — XLVI), und die damit in Verbindung stehende Erörterung über dessen Anlage und Inhalt (S. LXVI — LV).

Veranlassung und Zweck des Briefes. Hr. K. bemerkt, daß Beides oft mit einander verwechselt worden sei, obwohl es, wenn irgend wo, gerade in diesem Briefe geschieden werden müsse. Allein bei ihm selbst finden wir Beides nicht streng geschieden und die Veranlassung nicht einmal richtig angegeben. Denn unter der Ueberschrift Veranlassung heißt es, diese sei wohl eine mehrfache gewesen, „vor Allem der apostolische Eifer des Gottesmannes Paulus, auch seinerseits zur Ausbreitung und Befestigung des Christenthums in der Welthauptstadt, deren Wichtigkeit für den Sieg der Wahrheit ihm hell genug einleuchtete, überhaupt, und zum wahren Heile der schon gewonnenen Gläubigen insbesondere, etwas beizutragen, wie er selbst sagt I. 10. ff." Vergleicht man damit, was der Verf. über den Zweck des Briefes bemerkt, so wird man finden, daß von Hrn. K. Veranlassung und Zweck nicht gehörig geschieden sind. Denn unter der Rubrik Zweck wird gesagt: „Während die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde nur Belehrung und Ermahnung über Einzelnes erheischt hätten, erinnert sich Paulus daran, daß noch kein Apostel in Rom das Evangelium verkündet, und im Gefühle der großen Wichtigkeit der Welthauptstadt für die Ausbreitung und den Sieg der göttlichen Heilslehre überhaupt, erweitert sich alsbald sein Gesichtskreis, und sein apostolischer Eifer drängt ihn τοῖς ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελίσασθαι", und dies gerade wird unmittelbar nachher als die Hauptaufgabe des Briefes, also als Hauptzweck, hervorgehoben. Demnach ist, um das Angeführte mit wenigen Worten wiederzugeben, Veranlassung des Briefes der Eifer des Apostels, für die Verbreitung des Christenthums und für das Heil der römischen Gemeinde etwas beizutragen; sein Zweck geht hervor aus dem innern Drange des Apostels, der römischen Gemeinde das Evangelium zu

predigen, um dadurch den Sieg der göttlichen Heilslehre zu fördern: Dem Hrn. K. ist hier der Begriff von Veranlassung nicht klar gewesen; denn sonst hätte er in dem apostolischen Eifer des Paulus die Veranlassung zu diesem Briefe nicht finden können. Jener Eifer konnte ihn eben so gut bestimmen, einen Brief nach Athen oder Korinth, als nach Rom, zu schreiben. Veranlassung ist ein äußerer Bestimmungsgrund, etwas zu thun oder zu lassen. Wo lag nun in dem gegenwärtigen Falle die Veranlassung für den Apostel Paulus, einen Brief nach Rom zu schreiben? Sie lag in dem Umstande, daß es in Rom Christen gab. Richtig hat also Reiche die Veranlassung zu diesem Briefe, S. 71, so festgestellt: „Gewiß war es die Wichtigkeit der römischen Gemeinde, welche sowohl den Wunsch der Reise nach Rom hervorrief, als den Gedanken zur Abfassung des Briefes eingab." Wir lassen diese Distinction liegen und kehren zur Betrachtung des Zweckes, wie ihn Hr. K. bestimmt hat, zurück. Nachdem er denselben mit den oben angeführten Worten angegeben, erklärt er sich darüber näher auf folgende Weise: „Demnach ist der wahre *) Zweck des Briefes ein doppelter: 1) die Predigt des Evangeliums von Christo selbst, d. h. die Darstellung der Nothwendigkeit und Größe des christlichen Heiles überhaupt als einer Weltreligion, einer Erlösungsanstalt für die ganze Menschheit, und zwar in seinem wahren Verhältnisse zum Heiden- und Judenthume, in welche zwei Massen die ganze Menschheit zerfällt, gleicherweise bestimmt, die schon gewonnenen Gläubigen im wahren Glauben zu läutern und zu befestigen, als neue Glieder für den Leib Christi (Römerbr. XII. 5.) zu gewinnen (2. Cap. XII—XV, 14), allen Mißverhältnissen der römischen Gemeinde selbst durch Lehre und Ermahnung zu begegnen." Dies wird als der Zweck des Briefes einst-

*) Das Wort wahre ist hier ganz überflüssig, wie viele andere in dem Commentar des Hrn. K.

weilen ohne Beweis aufgestellt; die Begründung dieser Ansicht soll der nächste Abschnitt, Anlage und Inhalt des Briefes überschrieben, liefern. Der Anlage nach zerlegt Hr. K. den Brief in vier Theile:

I. Den Eingang, Cap. I, 1—15.

II. Den dogmatischen Theil, Cap. I, 16 — XI.

III. Den praktischen Theil, Cap. XII — XV, 13.

IV. Den Schluß, Cap. XV, 14 — XVI, 27.

Ueber den ersten und letzten Theil haben wir nichts zu erinnern; auch über die Auffassung des praktischen Theiles, wie Hr. K. die Ermahnungen des Apostels zu einem tugendhaften Leben und zur wechselseitigen Liebe genannt hat, kann kein Zweifel obwalten. Desto verschiedener sind die Ansichten der Erklärer über den dogmatischen Theil von je her gewesen. Hr. K. zerlegt denselben zweckmäßig in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt (Cap. I, 16 — Cap. V) enthält nach seiner Auffassung die eigentliche Predigt des Evangeliums, der zweite (Cap. V—VIII) die Widerlegung einiger gegen die Darstellung des Apostels theils möglichen Einwürfe, theils gehässigen Folgerungen, so wie eine dadurch veranlaßte abermalige Hinsicht (Rückblick) auf den neuen glücklichen Zustand der Christen, der seinem Grunde, seinen Folgerungen (Folgen) fürs Leben und seiner Größe und Herrlichkeit nach geschildert wird. Der dritte Abschnitt (Cap. IX—XI) enthält eine Beruhigung der Juden darüber, daß durch das Christenthum nicht nur der von Gott selbst durch Moses mit ihrem Volke eingegangene Bund aufgehoben werde, sondern die Juden bei der neuen Heilsordnung sogar im Nachtheile gegen die Heiden stehen. Auch diese Zerlegung des dogmatischen Theiles in kleinere Massen wird zum richtigen Verständniß des Briefes und zur Würdigung seines Werthes beitragen; allein wir glauben gegen den ersten Abschnitt

(Cap. I, 16—V) erinnern zu müssen, daß Hr. K. mehr darin gesehen hat, als darin wirklich enthalten ist. Eine Predigt des Evangeliums mag man es immerhin nennen, wenn Paulus von der Nothwendigkeit und Größe des christlichen Heiles spricht, aber keine Predigt desselben in dem Sinne, wie ihn Hr. K. näher bestimmt hat, d. h. eine Darstellung, wie das Christenthum vor Gott gerecht mache, und wie dasselbe eine Heilsanstalt für die ganze Menschheit sei. Hätte Paulus seinen Mitbrüdern in Rom dieses lehren wollen, so hätte er vor Allem den Inhalt des christlichen Glaubens entwickeln und denselben nach dessen Lehrbegriffen darstellen müssen. Allein diese Aufgabe überschritt die Gränzen eines Briefes und stand nicht im Einklange mit dem Zwecke des Apostels. Denn dieser schrieb an Christen, schrieb an solche Christen, deren Glaube bereits in der Welt gepriesen wurde. Er konnte und mußte bei ihnen die Kenntniß der christlichen Lehre voraussetzen. Also nicht auf eine vollständige Belehrung, sondern auf eine Bestärkung in dem neuen Glauben, den die Römer angenommen hatten, mußte der Apostel bedacht sein. Daher die ausführliche Vergleichung des Heiden- und Judenthums mit der christlichen Lehre, worauf alles in diesem Abschnitt Enthaltene hinausläuft. Allerdings mußten hier einige wichtige Lehren des Christenthums, namentlich die Lehre von der Erlösung, besprochen werden; allein für Gläubige bedurfte es keiner sachgemäßen Entwickelung und Begründung derselben, sondern es sollte ihnen nur gezeigt werden, wie sie durch die Annahme des neuen Glaubens einen unermeßlichen Vortheil für ihr zeitliches und ewiges Wohl sich erworben hätten. Daher werden die Lehren des Christenthums nicht selbst entwickelt, sondern sie werden als bekannt vorausgesetzt, und das ganze Gewicht der Darstellung fällt auf die glücklichen Folgen, welche durch das Christenthum herbeigeführt werden. Im Gegensatze zu diesen beseligenden Folgen der christlichen Lehre wird das Heiden- und Judenthum als unzureichend zur Erlangung der Tugend

und Seligkeit dargestellt. Dieses geschieht darum, weil die Neubekehrten früher theils Heiden, theils Juden waren. Es wird ihnen also durch die Entgegenstellung des Heiden- und Judenthums gegen das Christenthum gezeigt, welche glückliche Veränderung mit ihnen vorgegangen sei, und das war allerdings die Methode, wodurch die christlichen Römer am entschiedensten in dem neuen Glauben bestärkt werden konnten, und sie hatte er in diesem Briefe allein vor Augen. Dieses scheint uns Hr. K. nicht gehörig berücksichtigt zu haben, wenn er S. XLV behauptet: „Wir dürfen mit Recht sagen, daß wir in diesem Briefe nicht nur die ganze Ansicht des Apostels von Christo und seinem Heile besitzen, sondern auch ganz eigentlich ein Document, wie er das Evangelium überhaupt predigte." Um diese Behauptung zu würdigen, stelle man sich vor, Paulus hätte diesen Brief als Predigt in einer Versammlung von Heiden, welche vom Christenthume noch gar nichts vernommen, gehalten; solche Zuhörer würden ihn nicht verstanden und ihn vielmehr als einen Enthusiasten verlacht haben. Oder man denke sich, Paulus habe mit einer solchen Belehrung Männer wie Platon und Aristoteles zum christlichen Glauben bekehren wollen, und man wird zugeben müssen, daß beide nicht ein Zehntel davon gehörig verstanden haben würden. Für solche hätte zuerst die Göttlichkeit der Person des Erlösers und darauf die Vorzüglichkeit seiner Lehre, und wie er dieselbe durch ein heiliges Leben und durch Wunder als eine göttliche bekräftigt, dargethan werden müssen; davon aber ist in dem Briefe nichts enthalten, und brauchte es auch nicht, weil Paulus an solche schrieb, welche für das Christenthum bereits gewonnen und mit dessen Lehren durch den mündlichen Vortrag Anderer schon vertraut geworden waren. Nur für sie ist dieses Document berechnet, und konnte bei ihnen die beabsichtigte Wirkung wohl kaum verfehlen. Um sie, die früher Juden oder Heiden waren, für ihren gegenwärtigen Glauben zu begeistern, wird ihnen gezeigt, daß das Juden-

und Heidenthum nicht zur Erlangung der wahren Tugend und Kenntniß Gottes, und darum auch nicht zur Erwerbung der Seligkeit, hinreiche, daß nur durch das Christenthum der Zorn Gottes von den Menschen abgewendet werden könne. Was Paulus über die Mangelhaftigkeit der jüdischen Glaubens= und Sittenlehre sagt, konnte nur denjenigen christlichen Römern ganz verständlich sein, welche früher Juden gewesen waren. Daß er sich dabei am längsten aufhält, dazu hatte er gewiß mehre Gründe. Einmal war der Beweis hier schwerer zu führen, als beim Heidenthume, ferner waren die Juden=Christen für egoistische Ansichten und Vorurtheile wegen ihrer Abstammung empfänglicher, und zuletzt mögen auch die meisten damaligen römischen Christen früher dem Judenthume angehört haben, was man aus den Namen von denjenigen, welche Paulus am Schlusse des Briefes grüßt, vermuthen kann. Wir erkennen daher als Inhalt des dogmatischen Theiles dieses Briefes eine Vergleichung des Christenthums mit dem Juden= und Heidenthume, und zwar keine vollständige und allseitige, sondern nur eine solche, die auf die Folgen, welche einerseits aus dem Heiden= und Judenthume, andrerseits aus dem Christenthume hervorgehen, aufmerksam macht, um dadurch die für das Christenthum theils aus den Heiden, theils aus den Juden gewonnenen Mitglieder in ihrem Glauben zu bestärken. Wir dünken uns nicht hiermit etwas Neues gesagt zu haben, sondern wir glauben nur bemerken zu müssen, daß frühere Erklärer, welche in dem dogmatischen Theile Stärkung im Glauben, wie in dem praktischen oder besser paränetischen Ermahnungen zur Tugend erkannt haben, daß diese also die Tendenz des Briefes besser, als Hr. K., aufgefaßt haben. Zu diesen gehört namentlich Reiche, der als Hauptzweck des Briefes folgenden (S. 73) hervorhebt: „Die römischen Christen durch Betrachtungen über die Nothwendigkeit und Herrlichkeit der Heilsanstalt, welche das Evangelium verkündige, über ihre Gotteswürdigkeit und Vereinbarkeit mit

der früheren Offenbarung, wie auch über die traurigen Wirkungen des heidnischen Aberglaubens und des von der Sünde gemißbrauchten Gesetzes, im Gegensatze gegen das ideale Geistesleben des wahren Christen, in ihrem neuen Glauben zu befestigen, und zur allseitigen Gestaltung des christlichen Ideals aufzufordern und zu ermuntern."

Hr. K. könnte gegen das Gesagte mit Recht erwidern, daß die richtige Auffassung des Ganzen von der richtigen Erklärung der einzelnen Stellen abhange, und daß aus der Art, wie er das Einzelne erklärt, der von ihm angegebene Inhalt des Briefes allerdings sich ergebe. Wir behaupten dagegen, daß unser Verfasser, wie in der Darstellung des Ganzen, so auch bei der Erklärung einzelner Stellen, oft mehr in dieselben hineingelegt habe, als darin gesagt wird, und wenn wir diese Behauptung an mehren Beispielen zu begründen im Stande sind, so wird dadurch auch die Darstellung des Ganzen, welche Hr. K. gegeben, erschüttert werden. Wir überschlagen den Eingang und entnehmen unsere Proben aus dem Anfange des dogmatischen Abschnittes. Paulus sagt Cap. I, 16, 17: Ich schäme mich des Evangeliums nicht, denn es ist eine Kraft Gottes zur Beseligung für jeden, der daran glaubt, für den Juden zuerst, wie auch für den Heiden. Hier nennt Hr. K. die Worte: das Evangelium ist eine Kraft Gottes zur Seligkeit, „so unendlich viel sagend", und da ihm das noch zu wenig zu sein scheint, so heißen die Worte: zur Seligkeit, noch besonders „sinnvoll und hoch bedeutsam". Allein was kann wohl einfacher sein, als die Behauptung, das Evangelium mache diejenigen glückselig, welche daran glauben? Dasselbe sagte Christus, dasselbe sagten die andern Apostel, und dieser Glaube war ein starker Hebel zur Verbreitung des Christenthums. Wichtig ist allerdings dieser Ausspruch; aber das unendlich viel Sagende und das hoch Bedeutsame haben wir auch nach der Erklärung des Hrn. K. nicht dar=

in gefunden, eben so wenig, als die Christen in Rom bei diesen Worten als hoch bedeutsamen gestutzt haben werden: denn der Apostel sagte ihnen damit nichts Neues, sondern etwas, das Alle wußten und glaubten. Zur Begründung seiner Behauptung setzt Paulus hinzu *): denn Gerechtigkeit von Gott wird in demselben offenbart aus dem Glauben zum Glauben, wie geschrieben steht: „der Gerechte wird durch den Glauben leben." Damit hat Paulus nach Hrn. K. (S. 37) den wichtigsten Gedanken seiner ganzen Predigt ausgesprochen, „der, wie er das paulin. Christenthum von allem andern" (von welchem?) „unterscheidet, nun auch der Hauptsatz ist, auf den es sich stützt, und der nun durch alles, was folgt, nur bewiesen werden soll." Dieser wichtige Gedanke soll eine Hauptstütze des paulinischen Christenthums sein, und soll doch wieder erst durch das, was folgt, bewiesen werden. Wir finden in diesen Worten einen einfachen und allgemein christlichen Gedanken, keinen solchen, der das paulinische Christenthum von jedem andern unterscheidet, wie wir überhaupt neben dem allgemeinen Christenthume kein besonderes paulinisches anerkennen. Oder sollten nicht alle Christen geglaubt haben, daß die wahre Tugend (das ist, wie wir bald sehen werden, die δικαιοσύνη θεοῦ) durch das Evangelium gelehrt werde, und daß man zu derselben nur durch den festen Glauben an dessen Göttlichkeit gelangen könne? Hr. K. kann dies freilich nicht gelten lassen, da er den Worten δικαιοσύνη θεοῦ, welche wieder „inhaltschwer" sein sollen, eine andere Bedeutung gibt. Denn er nennt θεοῦ einen objectiven Genitiv, und erklärt nach Andern δικαιοσύνη θεοῦ durch Gerechtigkeit der Menschen vor Gott. Daß hier von einer Gerechtigkeit der Menschen, nicht von einer Gerechtigkeit Gottes, die Rede sei, darüber sind wir, nach der gründ-

---

*) Δικαιοσύνη γὰρ θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν, καθὼς γέγραπται „ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται".

lichen Behandlung, welche dieser Stelle zuletzt durch Reiche zu Theil geworden ist, mit Hrn. K. völlig einverstanden; aber wir stellen gegen ihn in Abrede: 1) daß θεοῦ ein Genitivus objectivus sei; 2) daß die Worte bedeuten können Gerechtigkeit vor Gott. θεοῦ ist kein Genitivus objectivus, weil δικαιοσύνη kein Wort ist, das auf diese Art mit einem Genitiv verbunden werden könnte. Denn ein solcher Genitiv kann nur nach einem solchen Substantiv stehen, welches seiner Bedeutung nach eine Beziehung zu einem andern Gegenstande nehmen kann. So kann ἀγαπὴ θεοῦ heißen die Liebe zu Gott, weil man sagt: ἀγαπᾶν θεόν. Eben so: φόβος θεοῦ, Furcht vor Gott, weil man sagen kann: φοβεῖν θεόν. So kann auch πίστις θεοῦ der Glaube an Gott sein, weil man, wenn auch nicht πιστεύειν τινά, doch wenigstens ἡγεῖσθαί τινα sagen kann. So könnte auch δικαίωμά τινος heißen: Urtheilsspruch über Jemanden, weil man δικαιοῦν τινα sagen kann. Δικαιοσύνη τινός, als objectiver Genitiv, müßte heißen: Gerechtigkeit gegen Einen; allein auch ein solcher Genitiv kann nicht existiren, weil eine solche Beziehung der δικαιοσύνη zu τινός zu fern liegt, und weil δίκαιός τινα für gerecht gegen Einen nicht gesagt werden kann. Wollten wir aber auch 2) δικαιοσύνη θεοῦ als einen objectiven Genitiv gelten lassen, so würden die Worte doch nur heißen können: die Gerechtigkeit (der Menschen) gegen Gott, wie ἀγαπὴ θεοῦ die Liebe zu Gott, und πίστις θεοῦ der Glaube an Gott. Die Gerechtigkeit vor Gott kann δικαιοσύνη θεοῦ nicht heißen, weil durch den objectiven Genitiv niemals ein Local-Verhältniß bezeichnet werden kann. Gerechtigkeit vor Gott heißt im Griechischen δικαιοσύνη παρὰ θεῷ, nicht δικ. θεοῦ. Was ist nun mit dem Genitiv in der paulinischen Stelle anzufangen? Wir nehmen denselben mit Reiche für einen Genitivus originis. So wie nämlich nach der Idee der christlichen Lehre alles Gute und Große von Gott ausgeht, so auch die Gerechtigkeit, und zwar eben so wohl an und für sich, als

in der besondern Form, in welcher dieselbe bei den Menschen sich manifestirt. Also ist δικαιοσύνη θεοῦ die Gerechtigkeit der Menschen, welche von Gott ausgeht, und Gerechtigkeit *) steht hier durch eine Synekdoche für jede Tugend. Also ist δικαιοσύνη θεοῦ die Tugend, wie sie sein soll, die wahre Tugend. Diese wird in dem Evangelium gelehrt, und der Mensch wird ihrer theilhaftig durch den Glauben (ἐκ πίστεως), so wie sie durch eine Wechselwirkung diesen Glauben selbst wieder stärkt (εἰς πίστιν). Herr K., der δικαιοσύνη θεοῦ für Gerechtigkeit des Menschen vor Gott erklärt, ohne jedoch zu beweisen, daß diese Worte das heißen können, läßt einen besondern Abschnitt (S. 43—46) über die Lehre des Apostels von der Gerechtigkeit vor Gott aus dem Glauben nachfolgen, und weiß recht viel Schönes darüber zu sagen. Nur Schade, daß wir dabei völlig ungewiß bleiben, ob Paulus hier wirklich an eine Gerechtigkeit vor Gott gedacht hat; denn über den Wortsinn uns zu erheben oder die Hülle vom Kern zu lösen, womit Hr. K. etwas rasch bei der Hand ist (vgl. S. 43 unten), sind wir nicht geneigt, so lange sich noch irgend ein anderer Ausweg zeigt.

Von Cap. I, 18–23 stellt Paulus dar, wie Gott zunächst über die Heiden zürne, weil sie statt der wahren Erkenntniß Gottes, welche ihre Vernunft ihnen möglich machte, falsche Vorstellungen über das höchste Wesen haben aufkommen lassen. Gleich darauf stellt er in VV. 24—32 die Laster der

*) Herr K., der bei der Erklärung von δικαιοσύνη θεοῦ recht gründlich verfahren will, beginnt (S. 37) mit einer Etymologie von δικαιοσύνη, und führt dasselbe mit Recht auf δίκαιος, dieses aber, vertrauend auf die Auctorität des Aristoteles, mit Unrecht auf δίχα zurück, und quält sich vergebens, zwischen δίχα und δίκαιος einen Zusammenhang aufzufinden. δίκαιος stammt von δίκη, und bezeichnet einen, der Recht (δίκην) hat; δικη aber stammt von der Wurzel δικ oder δεκ, welche wir in dem Verbum δέχομαι und δέκ-ομαι finden. δίκη ist passivisch zu fassen und bedeutet das, was man empfängt, in so fern man empfängt, was einem zukommt.

Heiden als eine Folge des göttlichen Zornes über die intellectuelle Verirrung derselben dar. Diesem Abschnitte gibt Hr. K. in seinem Commentar S. 46 die Ueberschrift: Nothwendigkeit des christlichen Heiles, nachgewiesen für den einen Theil der Menschheit, den heidnischen κόσμος. Daß die Heiden in mannigfachen Irrthümern befangen und von Gott zur Strafe für dieselben einer argen Sittenlosigkeit Preis gegeben seien, lesen auch wir in dem bezeichneten Theile des Briefes; aber von einer Nothwendigkeit des christlichen Heiles finden wir hier wenigstens noch kein Wort. Zwar kann Jemand behaupten, aus der lebhaften Darstellung des Apostels von den Irrthümern und Lastern der Heiden gehe von selbst hervor, wie wünschenswerth oder wie nothwendig sogar es sei, daß sie belehrt und gebessert würden. Indirect geht dieses allerdings aus der Schilderung des Apostels hervor; aber ob die Belehrung und Besserung gerade durch das Christenthum Statt finden müsse, davon steht hier wiederum auch nicht eine Sylbe. Wir kommen zur Erklärung einzelner Stellen dieses Abschnittes. Zu den Worten (V. 18): Ἀποκαλύπτεται ὀργὴ θεοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων, τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων, bemerkt Hr. K. S. 47: „Hier ist die Frage aufgeworfen, wodurch sich der Zorn Gottes offenbare. Streng genommen, braucht der Exeget gar nicht zu antworten, eben weil Paulus nur im Allgemeinen sagt, daß der Zorn Gottes sich offenbare, nichts davon, wie." Wenn das wahr ist, so hätte Hr. K. besser darüber geschwiegen; denn der Exeget muß es doch lieber streng, als ungenau nehmen. Allein eben streng genommen, muß der Exeget hier auf jene Frage antworten, weil ihm doch daran gelegen ist, zu zeigen, daß sein Schriftsteller nicht in den Tag hinein schwatze, sondern das, was er sagt, auch begründe. Hr. K. fährt fort: „Soll indessen etwas bestimmt werden, so dürfte zur Gewinnung der richtigen Ansicht Folgendes zu beachten sein: 1) Paulus braucht das Präsens, und es ist demnach

eine Offenbarung, die er sich als damals gegenwärtig und erkennbar denkt. 2) Nach seiner ganzen Schreibart stellt er immer das Allgemeinere voran, und erweiset es dann durch das Folgende, so daß wir im Folgenden auch die Beweisführung, daß Gott zürne, und damit die Art der Offenbarung erwarten dürfen. Nun sagt er: Gottes Zorn ist offenbar über die Sünden der Menschen; sie hätten ihn erkennen können, aber sie sind thöricht geworden, und darum hat er sie dem Elende Preis gegeben." — „Demnach sieht wohl der Apostel in dem ganzen elenden Zustande der damaligen Welt, von dem ein drückendes Gefühl allgemein herrschend gewesen zu sein scheint, — — eine Offenbarung des Zornes Gottes." Dagegen müssen wir bemerken, daß es nicht die Weise des Paulus ist, solche dunkele Anspielungen auf die Zeitverhältnisse einzustreuen, daß ferner solche Anspielungen ganz zwecklos gewesen wären, da die Leser des Paulus als einfache Menschen dieselben nicht herausgefunden haben würden. Allein Paulus hätte diese Worte eben so gut niederschreiben können, wenn er unter Trajanus, statt unter Nero, diesen Brief abgefaßt hätte. Denn wer die obige Stelle im Zusammenhange mit dem Folgenden lies't, wird einsehen, daß der Gedankengang des Apostels dieser ist: 1. Gottes Zorn offenbart sich über die Gottlosigkeit der Heiden (V. 18); 2. die Ursache dieses göttlichen Zornes ist begründet in der intellectuellen Verirrung der Heiden: sie hätten Gott durch ihre Vernunft erkennen können, aber sie haben sich dieser göttlichen Gabe gar nicht oder auf eine verkehrte Weise bedient (VV. 19—23); 3. darum hat Gott in seinem Zorne die Heiden dem größten Sittenverderbnisse Preis gegeben (VV. 24—32). Also durch die Laster der Heiden offenbart sich der Zorn Gottes. Warum Hr. K. sich gegen diese Erklärung sträubt, werden wir gleich sehen; vorher noch einige Worte über den Zusatz ἀπ' οὐρανοῦ. Hr. K. bemerkt darüber (S. 48), die Interpreten fragten, ob ἀπ' οὐρανοῦ zu verbinden sei mit ἀποκαλύπτεται

oder mit ὀργή oder mit θεοῦ. Diesen Zweifel vermittelt Hr. K. durch die Entscheidung, daß es auf alle drei gehe; das wäre also: es offenbart sich (der Zorn G.) vom Himmel, der Zorn vom Himmel und Gottes vom Himmel. Allein daß sich Hr. K. diese Verbindung so sonderbar selbst nicht vorgestellt habe, geht hervor aus seiner weitern Erklärung, nach welcher ἀπ' οὐρανοῦ einen „fast müßigen Gegensatz zwischen Gott, oder dem Himmlischen, und der Erde" enthält, und das heißt wieder weiter nichts, als behaupten, ἀπ' οὐρανοῦ gehöre zu θεοῦ. Wenn man dagegen erwägt, daß in ἀποκαλύπτεται doch offenbar der Hauptbegriff des Satzes liegt, daß ferner: es offenbaret sich der Zorn Gottes auf jegliche Gottlosigkeit der Heiden, so viel heißt, als: der Zorn Gottes kommt aus dem Himmel und trifft die Heiden auf der Erde, so wird man ἀπ' οὐρανοῦ nur auf ἀποκαλύπτεται beziehen können. Auch geben wir nicht zu, daß in ἀπ' οὐρανοῦ ein fast müßiger Gegensatz zwischen Himmel und Erde enthalten sei; denn dasselbe malt vortrefflich, wie der Zorn Gottes aus dem Himmel kommt und sich auf die Gottlosigkeit der Menschen auf der Erde herabläßt. Für den Gedanken hat ἀπ' οὐρανοῦ nichts zu bedeuten, desto mehr für die Anschauung.

Nach diesen Proben der Exegese des Hrn. K. gedenken wir noch in der Kürze seiner Erörterung von Cap. III, 21—26, nicht um dieselbe umzustoßen oder zu tadeln, nein, wir halten diese für eine der besten Partieen des ganzen Commentars, sondern um gegen einige Behauptungen des Verfassers unsere Bedenken mitzutheilen. Der bezeichnete Abschnitt des paulinischen Briefes ist im Commentar S. 117 überschrieben: Verkündigung der wegen Unzulänglichkeit des Heiden- und Judenthums nun in Christo getroffenen Heilsanstalt für alle Menschen, nämlich der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben. Nach unserer obigen Entwickelung können wir δικαιοσύνη θεοῦ, welcher Ausdruck hier zweimal (VV. 21 u. 22) wiederkehrt,

nicht als Gerechtigkeit der Menschen vor Gott gelten lassen, sondern wir verstehen darunter hier wie oben (I. 17.) die wahre von Gott verliehene Tugend, d. h. die von Gott ausgegangene Versetzung des Menschen in einen tugendhaften Zustand aus dem früheren sündhaften. Diese Versetzung hat Statt gefunden durch den Versöhnungstod Christi. Bald darauf (V. 22) wird der Zusatz ἐπὶ πάντας, der in den alexandrinischen Handschriften A B C (nicht bloß in A C, wie Hr. K. angibt) fehlt, von Hrn. K. mit Recht gegen Griesbach und Lachmann in Schutz genommen, und bemerkt, der Apostel wolle durch den zwiefachen ganz ähnlichen Ausdruck den Gedanken, daß die δικαιοσύνη θεοῦ für Alle ohne Ausnahme, für die Heiden so gut als für die Juden, bestimmt sei, besonders hervorheben. Wir setzen hinzu, daß εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας für den Gedanken ganz dasselbe ist, wie das einfache εἰς πάντας oder ἐπὶ πάντας, daß aber in Betreff der Anschauung beide Bezeichnungen wohl zu scheiden sind, was um so wichtiger ist, da der phantasiereiche und begeisterte Paulus die poetische Diction mit der prosaischen fast überall zu verschmelzen pflegt. Danach bedeutet εἰς πάντας, daß die von Gott geschenkte Gerechtigkeit oder Tugend zu Allen gelange, ἐπὶ πάντας dagegen, daß sie sich über Alle verbreite; denn ἐπὶ bedeutet: auf etwas hin. Aber wovon hangen εἰς πάντας und ἐπὶ πάντας ab? Darüber hat sich Hr. K. nicht näher erklärt, sondern er umschreibt bloß S. 119: „sie ist bestimmt allen, allen ohne Unterschied, die da glauben." Er scheint also wohl mit Reiche (S. 248) den Begriff von ἐρχομένη zu suppliren. Allein die Annahme einer so starken Ellipse ist nicht nöthig, sobald man die Stelle richtig auf folgende Weise interpungirt: *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρομένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς πιστεύοντας.* Daraus geht hervor, daß εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας von πεφανέρωται abhangen: denn in diesem Verbum, wie in allen,

welche leuchten bedeuten, ist der Begriff der Bewegung enthalten. Die durch die Worte ausgedruckte Anschauung ist also: Gerechtigkeit von Gott ist wie ein leuchtender Strahl gedrungen zu allen und über alle, die daran glauben. — Weiter müssen wir von dem Verfasser abgehen in der Erklärung der Worte (V. 23) πάντες γὰρ ἥμαρτον, καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ. Denn wenn derselbe S. 121 den letzten Satz erklärt: „sie ermangeln der Ehre oder des Beifalls vor (bei) Gott", so glauben wir zuerst, daß Hr. K. zweierlei zusammengeworfen hat, was streng geschieden werden mußte: Ehre und Beifall. Denn δόξα heißt die Meinung, und zwar entweder Meinung schlechtweg oder gute Meinung; aus der letztern entsteht der Begriff Ehre, Ansehen, in so fern eine gute Meinung über Jemand sich weit verbreitet hat. Steht nun δόξα nicht schlechtweg für Meinung, sondern für gute Meinung, so kann δόξα τινός entweder heißen: die gute Meinung, die Einer von Andern hat (Genitivus subjectivus), oder die gute Meinung, die Andere von Einem haben; das aber ist die Ehre dieses Einen. Also δόξα τινός in der Bedeutung Ehre eines Menschen ist bereits ein Genituvus objectivus, so auffallend diese Behauptung auch dem erscheinen mag, welcher die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung von δόξα nicht beachtet. Demnach könnte δόξα θεοῦ nur heißen die Ehre Gottes (die Ehre, welche Gott hat), und weit entfernt, daß diese Worte durch die Annahme eines Genitivus objectivus in der Bedeutung Ehre der Menschen vor Gott, wie Hr. K. will, aufgefaßt werden können, folgt aus unserer Erörterung, daß δόξα θεοῦ für Ehre Gottes schon einen objectiven Genitiv enthalten und nicht noch einmal dazu umgestaltet werden können. Wir stimmen dem Hrn. K. daher nicht bei in dem, was er S. 121 ff. behauptet: „Der Gedanke ist also: sie haben die Ehre bei Gott nicht, die sie haben sollen, und man kann nichts dagegen sagen, daß der Apostel ganz nach Analogie menschlicher

Verhältnisse sagt: wie der Mensch, wenn er so ist, wie er sein soll, Ehre vor den Menschen habe, so habe er, wenn er wirklich gerecht sei, auch vor Gott Ehre." Diese Analogie menschlicher Verhältnisse, übertragen auf Gott, findet hier nicht Statt, wie es denn überhaupt in dem gegenwärtigen Zusammenhange eine starke Behauptung wäre, daß Gott den Menschen Ehre erweise. Darum nehmen wir δόξα θεοῦ für Beifall Gottes (eine Folge seiner guten Meinung), d. h. das Wohlgefallen Gottes an den Menschen; dieses Wohlgefallen haben sie verwirkt durch ihre Sünden. — Ganz sind wir mit dem Verfasser einverstanden in der Erklärung des schwierigen Wortes ἱλαστήριον, worin er mit Recht ein θῦμα ἱλαστήριον erkennt, ohne dieses θῦμα selbst zu ergänzen, da ἱλαστήριον als Substantivum schon für sich diese Bedeutung haben kann. Zwar haben auch schon Andere diese Erklärung aufgestellt; aber unserm Verfasser gebührt das Verdienst, zum ersten Mal die verschiedenen Ansichten der Interpreten gründlich und allseitig geprüft und mit großer Klarheit in der Entwickelung ausgeführt zu haben, warum diese Bedeutung von ἱλαστήριον hier die richtige sei, und warum die andern, von ihr abweichenden, ausgeschlossen werden müssen. Allein die Stelle hat außerdem noch andere Schwierigkeiten, und um diese erwähnen zu können, setzen wir sie erst selbst (V. 25) nebst einer wörtlichen Uebersetzung hieher. "Ον προέθετο ὁ θεὸς ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Welchen (Christum) Gott sich dargestellt hat als Sühnopfer in dem Blute desselben. Hr. K. bemerkt darüber (S. 131), daß die Interpreten in der Erklärung der nach ἱλαστήριον folgenden Worte in zwei Parteien zerfallen: die einen verbinden ἱλαστήριον mit διὰ τῆς πίστεως, und lassen dann ἐν αἵματι wieder von πίστεως abhangen, so daß ἐν hier gleichbedeutend mit εἰς wäre, ein Sühnopfer durch den Glauben an sein Blut; andere verbinden ἐν αἵματι mit ἱλαστήριον und fassen διὰ πίστεως für sich. Diesen Unterschied der Verbindung sieht Hr. K. für falsch

an, und wir müssen ihm entschieden Recht geben, daß wenigstens die erste Art, zu verbinden, falsch sei; denn *πίστις ἐν τῷ αἵματι* kann, wie Hr. K. richtig bemerkt, nicht für *πίστις εἰς τὸ αἷμα* stehen, und die wenigen Stellen des neuen Testaments, worin *πίστις* mit folgendem *ἐν* gleichbedeutend mit *εἰς* sein soll, müssen anders gedeutet werden, so daß *ἐν* seine gewöhnliche Bedeutung behält. Zwar hat *ἐν* in dem ältesten Dialekt der griechischen Sprache, in dem äolischen, auch die Bedeutung von *εἰς*, wie auch das entsprechende lateinische *in* bald *ἐν* und bald *εἰς* bedeutet; aber für das Idiom des N. T. ist die Bedeutung von *εἰς* für *ἐν* durch schlagende Beweisstellen nicht darzuthun. Nachdem Hr. K. die Verbindung *πίστις ἐν* mit folgendem Dativ verworfen hat, fährt er fort: „Danach werden wir nun leicht die Einsicht in die wahre Verbindung gewinnen. Sie ist keine andere, als, wie auch Paulus durch die Wortstellung angedeutet, die, daß *ἱλαστήριον* nicht zu einem allein, sondern, wie Aehnliches schon öfter erinnert wurde, zu beiden gehöret, in dem ganz einfachen Sinne: Gott hat Christum sich als Sühnopfer dargestellt, das da versöhnende Kraft hat, wenn man glaubt, und zwar ist Christus das Sühnopfer durch sein Blut." Durch solche Umschreibungen wird nicht viel gewonnen, und wir können uns nur an die Erklärung des Verfassers, *ἱλαστήριον* gehöre zu *διὰ τῆς πίστεως* und zu *ἐν αἵματι αὐτοῦ*, halten; danach würden die Worte heißen: ein Sühnopfer, das ein solches wird (oder ist) durch den Glauben, und ein Sühnopfer, welches besteht im Blute Christi. Eins von Beiden kann Statt finden, Beides auf einmal nicht. Sollte dies, so hätte Paulus schreiben müssen: *Ὃν προέθετο ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως, ἱλαστήριον ἐν τῷ αἵμαιτι αὐτοῦ.* So wie die Worte jetzt bei Paulus stehen, kann nur das erste *διὰ τῆς πίστεως* von *ἱλαστήριον* abhangen, und das nehmen auch wir an. Was ist aber mit *ἐν αἵματι αὐτοῦ* anzufangen? Die Interpreten scheinen hier nicht beachtet zu haben, daß, wie fast immer, der Hauptbegriff des ganzen Satzes im Verbum liege, daß also

ἐν αἵματι αὐτοῦ sehr wohl auf προέθετο bezogen werden könne. Das Blut Christi ist das Mittel, wodurch Gott sich ein Sühnopfer dargestellt hat, und dieses Sühnopfer tritt in Kraft oder wird ein wirkliches Sühnopfer durch den Glauben. Danach entsteht ein einfacher Gedanke und eine richtige Construction: Gott hat sich Christum als Sühnopfer durch den Glauben in dem Blute (d. i. durch das Blut) desselben dargestellt. Bei den zunächst folgenden Worten: εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, bemerkt Hr. K. (S. 133) richtig gegen Rückert, daß sie eine Absicht, keine Folge, bezeichnen; allein wichtiger ist die Frage, wovon dieselben abhangen. Reiche (S. 259, 260) sieht darin eine nähere Bestimmung des Gedankens δικαιούμενοι δωρεὰν cet.; allein diese Worte stehen zu weit ab, als daß eine solche Beziehung möglich wäre. Daher ziehen wir (und das ist, so viel man aus S. 129 ersehen kann, auch die Ansicht des Hrn. K.) εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ auf das unmittelbar vorhergehende προέθετο ἱλαστήριον. Gott stellte sich ein Sühnopfer dar, um dadurch seine Gerechtigkeit zu zeigen, d. h., Gott verlangte ein Sühnopfer, um dadurch, seiner Gerechtigkeit unbeschadet, den Sündern ihre Strafe erlassen zu können. Nach dieser Auffassung stehen alsdann, wie Hr. K. richtig bemerkt, die folgenden Ausdrücke δικαιοσύνη und δίκαιος und δικαιοῦν in ihrer gewöhnlichen Bedeutung, und bezeichnen die Gerechtigkeit Gottes, der in dem Tode seines Sohnes das Mittel findet, zugleich seiner Gerechtigkeit zu genügen und den Sündern ihre verdiente Strafe nachzulassen.

Aus den angeführten Proben werden unsere Leser ersehen wie wir gern anerkennen, daß Hr. K. zur Aufhellung mehrer schwierigen Stellen aus dem paulinischen Briefe etwas beigetragen, daß ihn dabei seine Sprachkenntniß nicht wenig fördert, obgleich dieselbe noch nicht überall einen sicheren Boden gewonnen hat, daß er mit vieler Gewandtheit in die Vorstellungen seines Schriftstellers einzugehen weiß und häufig das Wahre herausfindet; daß er aber auch dieselben nicht

immer treu aufgefaßt hat, weil er gern in einfachen Worten etwas unendlich viel Sagendes oder etwas hoch Bedeutsames finden möchte; daß endlich die Freiheit, sich über den Wortsinn zu erheben, ihn bisweilen über das Gebiet der Exegese hinaus versetzt, und daß die Methode, die Hülle vom Kern zu lösen, der Exegese jede Basis entzieht, so lange noch nicht nach sichern Kriterien bestimmt worden ist, wann und wie man von ihr Gebrauch machen dürfe. — Was die äußere Einrichtung des vorliegenden Commentars betrifft, so erwähnen wir, daß Hr. K. auch die Erklärungen anderer Ausleger, besonders die von Tholuck und Rückert, angeführt, und nicht leicht eine übersehen hat, die Beachtung verdient, wie er selbst in der Vorrede S. XXVI bemerkt. Dagegen sind auch viele Erklärungen angeführt, die keine Beachtung verdienen, und andere, die nur einer geringen werth sind. Hr. K. hätte sich in dieser Hinsicht um so eher mit Wenigem begnügen können, da unmittelbar vor ihm Reiche in seinem Commentar eine sehr vollständige Uebersicht über die Erklärungen der früheren Ausleger gegeben hat. Auch sollte manches Leichte übergangen oder nur eben berührt worden sein: denn für Anfänger werden Commentare dieser Art ohnehin nicht geschrieben. Wo wird man noch Papier für die Commentare hernehmen, wenn man z. B. erwähnen will, wer auf die Bedeutsamkeit eines Partikelchens wie καὶ oder δὴ u. dgl. zuerst aufmerksam gemacht habe? Suum cuique, aber keine Uebertreibung, keine Pedanterei!

Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit, mit allgemeinen Entwickelungen der Hauptwahrheiten auf dem Gebiete der Philosophie und Religion, und Grundzügen zu einer Geschichte der speculativen Theologie. Von D. Franz Anton Staudenmaier, öffentlichem ordentlichem Professor der Theologie an der katholischen Facultät zu Giessen. Erster Theil. (Frankfurt am Main, in der Andreä'schen Buchhandlung, 1834.)

(Fortsetzung der im zwölften Hefte dieser Zeitschrift abgebrochenen Recension.)

Was wir als die Hauptquelle der vielfachen Verirrungen und groben Inconsequenzen in den philosophischen Entwickelungen des Verfassers rügen zu müssen glaubten: jenes Vorwalten des Gemüths- und Phantasie-Lebens in der intellectualen Forschung, das finden wir in seinen geschichtlichen Expositionen wieder, und es tritt uns hier um so unwillkommner entgegen, als ein nüchterner, unbefangener Sinn in einer gewissen Hinsicht dem Historiker mehr noth thut, als dem Pfleger irgend einer productiven Wissenschaft. Zwar ist auch die philosophirende Thätigkeit an ein objectives Gesetz gebunden, und aus derjenigen Sphäre des menschlichen Geistes, aus welcher sie ausgeht, ist jede Willkür strenger hinausgebannt, als aus irgend einer andern; allein sind die litterarischen Erzeugnisse auch nicht aus dieser Sphäre hervorgegangen, und müssen sie daher auf den Charakter der Philosophie verzichten, so darf der Leser sie doch nur nehmen für das, was sie sind, um ihren relativen Werth anerkennen zu müssen, für Productionen des menschlichen Geistes, die, falls sie auch ohne alle objective Realität sind, von der subjectiven Macht und dem Reichthume des letztern Zeugniß geben. Was auf den Namen eines philosophischen Systems keinen Anspruch hat, kann noch immer eine interessante Dichtung sein. Kann doch das hervorragende

Moment eines philosophisch-wissenschaftlichen Zeitgeistes darin bestehen, daß da, wo die Ideen im Uebermaße fließen, die höchste Fülle des Geistes und der Genialität angestaunt wird. Aber auf dem Gebiete der Geschichte handelt es sich zunächst um die objective Auffassung eines Gegebenen, und das Vorwalten der individuellen Subjectivität bei dieser Auffassung erzeugt nothwendig Fehler, die nicht nur als Irreleitungen überhaupt, sondern, falls sie sich auf Data beziehen, die mit dem Princip der Freiheit im Zusammenhange stehen, als Versündigungen an deren Urheber anzusehen sind.

Unser Verfasser hat eine lebhafte und fruchtbare Phantasie und besitzt darin die Fähigkeit, dem Gegebenen bei seiner Forschung mannigfache Seiten abzugewinnen, ausgedehnte Gebiete geschichtlicher Erscheinungen zu überschauen, und zwischen letztern, trotz der Verschiedenheit ihres äußern Charakters, einen gewissen innern Zusammenhang, ein verwandtschaftliches Verhältniß zu sehen; und wir gestehen es gern, ein beschränkter, durch eine ruhige Reflexion geleiteter Gebrauch dieser Gabe könnte ihm die historische Wissenschaft verbindlich machen. Der Geschichtforscher soll allerdings nicht bei den äußern, in die Sinne fallenden Erscheinungen stehen bleiben und auf diese Weise ein bloßes Aggregat von Facta auffassen; seine Aufgabe besteht darin, die unsichtbaren Fäden, die sich durch die Reihen der Erscheinungen hindurchwinden, zu erforschen! Bei diesem Geschäfte bewegt er sich aber auf einem Gebiete, das jenseit aller äußern Erfahrung liegt, und um den Grundsatz aufzufinden, der ihn dabei leiten soll, ist er, so fern sich der Geist der Menschheit nach denselben Gesetzen bewegt, nach welchen sich der einzelne Menschengeist bewegt, an seinen eigenen Geist gewiesen; allein diese Gesetze müssen doch immer von der Objectivität des menschlichen Geistes abstrahirt werden, und wo die Subjectivität so vorwaltend ist, wie bei dem Verf., und zwar aus einer Sphäre aus, in welcher in Beziehung auf Wahrheit und Wirklichkeit kein Gesetz waltet, da wird es schwer-

lich gelingen, jenen Pragmatismus der Geistesentwickelung der Wahrheit gemäß aufzufassen, und ihn auf die Data der Geschichte, ihre geheimen Gründe und ihre gegenseitigen Beziehungen zu einander richtig anzuwenden. Dem Drange unaufhörlich quellender Ideen fehlt der Zügel, und das Objective der Dinge wird in die Fülle einer reichen jugendlichen Subjectivität hinein verschlungen.

Die objective Auffassung ist aber da mit besonderer Schwierigkeit verbunden, wo sie die im geschriebenen Worte objectivirten Gedanken eines Andern zum Gegenstande hat, und es dazu im Interesse des Forschers liegt, einen gewissen bestimmten Gedanken im Worte zu finden; denn hier wird die Zügelung der sich vordrängenden individuellen Subjectivität durch das sich einmischende Interesse gewisser Maßen eine Selbstverläugnung. Das isolirt stehende oder isolirt hingestellte Wort gibt freilich einen objectiven Gedanken; allein den subjectiven Gedanken des Schriftstellers, dem es angehört, gibt es noch nicht, sondern dieser muß vermittelst des Wortes aus dem Geiste des Schriftstellers heraus ersehen werden. Diese Anforderung ist es nun, welcher der Verfasser in seiner Darstellung der geschichtlichen Entwickelung der speculativen Theologie nichts weniger, als genügt; ein Mangel, der aus seiner oben bezeichneten Individualität hinreichend begriffen wird, der jedoch in einem andern Umstande noch einen besondern Grund haben dürfte. Das Lesen dieses Buches hat auf uns den Eindruck gemacht, als ob der Verfasser durchgängig die Bücher nicht im Zusammenhange durchlese, sondern sie nur durchblättere, und sich in einzelne Stellen derselben versenke. Wir würden vielleicht dieses Umstandes aus Besorgniß, jener Eindruck möchte uns getäuscht haben, hier keine Erwähnung gethan haben, wenn nicht Rosenkranz neulich irgendwo gesagt hätte, die staudenmaier'sche Encyklopädie habe auf ihn denselben Eindruck gemacht. Kann es aber nun noch Jemanden Wunder nehmen, daß der Verf. bei einer solchen Art

der Lecture überall seine individuelle Subjectivität findet, wo er sie zu finden wünscht?

Es ist eine bekannte Sache, daß man Bestätigungen für sich widersprechende Ansichten in Einem und demselben Kirchenvater gefunden; die Streitschriften, die zwischen Katholiken und Protestanten in Betreff der katholischen Traditions-Lehren gewechselt worden sind, liefern dafür die Belege. Es kann also nicht befremden, daß der Verf. ein Verhältniß zwischen Glauben und Wissen in den Kirchenvätern ausgesprochen findet, das von dem abweicht, welches andere Gelehrte denselben zugeschrieben haben. Durch eine Menge von Stellen sucht er den Grundsatz: „Nisi credideritis, non intelligetis," den Vätern in dem Sinne zum Eigenthume zu machen, in welchem er ihn den seinigen nennt.

Der Satz: „Nisi credideritis, non intelligetis," leidet in seiner Beziehung auf die christliche Offenbarung eine doppelte Deutung, und es wird der Entscheidung der Streitfrage förderlich sein, wenn wir vorläufig den doppelten Sinn, den er involviren kann, exponiren. Das „intelligere" kann sich auf das Geoffenbarte, auf die einzelnen Mittheilungen der Offenbarung an sich, es kann sich aber auch auf das offenbarende Princip beziehen; in jenem Falle bedeutet das „intelligere" ein wissenschaftliches Durchdringen des speciellen Offenbarungs-Inhaltes, das „credere" aber ein Festhalten an dem Was der geoffenbarten Lehre, und der Grundsatz heißt: Die richtige und möglichst vollkommene wissenschaftliche Durchdringung des speciellen Offenbarungs-Inhaltes ist durch eine Fürwahrannahme der geoffenbarten Lehre bedingt, wobei jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß jene Fürwahrannahme selbst durch eine auf das offenbarende Princip gerichtete Erkenntniß-Operation vermittelt sei, und in diesem Sinne unterschreibt ihn jeder katholische Theologe. In dem Falle aber, wo das „intelligere" sich auf das offenbarende Princip bezieht, bedeutet dasselbe die Einsicht von der Untrüglichkeit dieses

Princips, und der Satz heißt: Die Einsicht von der Untrüglichkeit des Princips der christlichen Offenbarung ist durch die Fürwahrannahme dieser Untrüglichkeit bedingt, wobei denn offenbar der Glaube durch keine Erkenntniß mehr vermittelt sein kann, sondern für etwas unmittelbar Gegebenes gehalten werden muß; und in diesem Sinne ist er Grundsatz des Verf. und nach seiner Behauptung auch Grundsatz der Kirchenväter.

Was zuerst Justinus, den Martyrer, anlangt, so wird man das Verhältniß, welches zwischen der πίστις und γνῶσις statuirte, nur dann richtig aufzufassen vermögen, wenn man den Standpunkt historisch auffaßt, von welchem er dieses Geschäft unternahm; dieser war es, der dasselbe veranlaßte und zugleich bestimmte. Ein Mann von der offensten und unbefangensten Denkart, ein Anhänger der platonischen Philosophie, wird er, von lauterm Durste nach Wahrheit in der Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge getrieben, an das Christenthum herangeführt *); seine Forschung richtet sich zuerst auf die Prophezeiungen des alten Testamentes, und das Zutreffen derselben in der Erscheinung und in der Wirksamkeit Jesu, des Nazareners, gab ihm die Ueberzeugung von dessen göttlicher Sendung, die Entschiedenheit von der Wahrheit dessen Offenbarung und darin seinen Glauben. Eine Bestätigung hiefür finden wir in seiner ersten Apologie. Nachdem er die vorzüglichsten Prophezeiungen, die sich auf die Erscheinung und die Schicksale Jesu beziehen, vorgelegt hatte **), fährt er also fort: „So Vieles und Großes, was in Aller Augen fällt, muß, wie ich meine, genügen, um den Glauben an die christliche Religion zu gründen bei den Vernünftigen und bei denjenigen, welche die Wahrheit redlich lieben und denen nicht Leichtsinn oder Leidenschaft die Urtheilskraft benommen.“

---

*) Dialog. cum Tryph. p. 218., ed. a. 1615.
**) P. 72.—83.

Dieser Glaube an die Untrüglichkeit des offenbarenden Princips beruhte demnach allerdings auf einer vorhergehenden Erkenntniß; aber in diesem Glauben einmal fest gewurzelt, war alles folgende, sich auf den Offenbarungs-Inhalt beziehende Erkennen, jene platonisirende wissenschaftliche Durchdringung desselben, die er in Opposition gegen die auf die einzelnen Offenbarungslehren gerichteten Angriffe der Heiden unternahm, durch jenen Glauben bedingt. Wir finden also hier drei Stadien, durch welche sich Justinus zu dem Standpunkte hinaufbewegte, auf welchem wir den Apologeten erblicken. Das erste Stadium ist das des vernünftigen Forschens, das zweite das des zur-Entschiedenheit-Gelangens, das dritte aber das der wissenschaftlichen Bearbeitung des Geglaubten; und die Stadien, durch welche der Verf. den normalen Proceß zur christlichen Wissenschaft geschehen läßt, wo er als das erste das des unmittelbaren Glaubens, als das zweite das des Aufhebens der Negation des Unmittelbaren am Glauben, als das dritte das der wirklichen Vermittelung des Glaubens zum Wissen bezeichnet, hat in der Geschichte des Justinus keine Realität.

Der Zusammenhang der justinischen Vorstellung von dem λόγος σπεϱμάτικος mit der platonischen Ideen-Theorie muß erkannt und richtig aufgefaßt werden, wenn man sich überzeugen will, er habe durch jene Vorstellung kein anderes Verhältniß zwischen πίστις und γνῶσις aufgestellt, als das eben angegebene ist. Die Vorstellungsweise, in die sich Plato zuweilen verlor, daß die Ideen, die Prototypen aller Dinge aus dem λόγος emanirt und außer demselben versubstantialisirt beständen, machte die vernünftige Seele im Menschen (πνεῦμα) zu einer versubstantialisirten Idee Gottes (des λόγος). Von dieser Vorstellung hatte sich Justinus nicht frei winden können; und die Behauptung, die so oft in seinen Schriften wiederkehrt, die Wahrheit, die der menschgewordene absolute λόγος auf Erden verkündigt, sei auch vor dessen Erscheinung schon zum Theile, und zwar in so fern zum Theile, als die

Vernunft des Menschen nur ein Keim des absoluten λόγος, ein σπέρμα τοῦ θεοῦ λόγου war, erkannt worden *), aus jener Vorstellung hervorgegangen. Streift man indessen den Platonismus von dieser Behauptung ab, so hat man die einfache Wahrheit behauptet: auch die sich selbst überlassene Vernunft vermöge in der Erkenntniß Gottes und göttlicher Dinge schon viel, während man in den Schriften des Justinus vergebens sich nach etwas umsieht, das zu der Annahme berechtigen könnte, er habe ein unmittelbares Communiciren dieses σπερμα mit dem absoluten λόγος geglaubt. Der Zusammenhang der Vorstellungen Justin's, so wie der folgenden Kirchenväter, mit der platonischen Philosophie ist für die richtige Auffassung des von denselben statuirten Verhältnisses zwischen dem Glauben und der Wissenschaft von Bedeutung, und man vermißt daher die Darstellung des Platonismus in seiner engen Beziehung zur Philosophie der Kirchenväter an dieser Stelle ungern; allein man vermißt überhaupt gegen das Ende des Buches hin das Bestreben des Verfassers, den Gegenstand zu erschöpfen, immer mehr, so wie denn eben das platonische System, wo seine Exposition weiter unten erfolgt, ziemlich müßig da steht, indem das behauptete Eingreifen desselben in die Theologie des Mittelalters einer durchgreifenden Nachweisung durchaus ermangelt.

Unverkennbar ist ferner der Einfluß des Platonismus auf die Geistesrichtung der alexandrinischen Kirchenlehrer. Dieser Platonismus, zusammen genommen mit ihrer amtlichen Stellung und gewissen localen Verhältnissen, bestimmte den Gebrauch, den sie von der Philosophie in Bezug auf die christliche Lehre machten. Sie waren Lehrer an einer höheren theologischen Bildungs-Anstalt, und zwar zu Alexandrien, dem damaligen Hauptsitze hellenischer Bildung, wo die verschiedensten geistigen Elemente wie in einem Mittelpunkte

---

*) Cfr. I. Ap. p. 83.—84.

sich vereinigten. Vor einer gemischten Zuhörerschaft, unter welcher sich Anhänger einer jeden heidnisch-philosophischen Denkart befanden, war ihnen ein mächtiger Anlaß gegeben, die Verwandtschaft der christlichen Lehren mit den philosophischen Lehrsätzen der verschiedensten Völker zu urgiren, und darin den Beweis für die Wahrheit des Christenthums zu erzielen. Die Idee von dem λόγος σπερμάτικος, aus welcher jene Verwandtschaft unmittelbar folgt, unterstützte dieses Verfahren und erzeugte so den Eklektizismus und dessen Anwendung zur Begründung des Christenthums, welcher in folgenden Stellen des Clemens ausgesprochen ist *): „Wer das Nützliche überall auslesen will zum Nutzen der Katechumenen, und besonders, wenn dieselben Hellenen sind (des Herrn aber ist die Erde und alles, was darin ist), der muß sich nicht, wie die unvernünftigen Thiere, scheuen, Vieles zu lernen, sondern er muß für seine Zuhörer möglichst viele Hülfsmittel zusammen suchen.“ Und gleich unten **): „Alle Wissenschaft ist nützlich, und vor Allem nothwendig ist das Studium der h. Schrift, um das, was wir vortragen, beweisen zu können, und zumal, wenn die Zuhörer von hellenischer Bildung herkommen.“ Ferner: „Denn den Griechen, die Weisheit suchen, welche bei ihnen gilt, muß man das Verwandte darreichen, damit sie am leichtesten durch das, was ihnen eigen ist, zum Glauben an die Wahrheit, wie zu erwarten steht, gelangen möchten. Denn ich bin Allen Alles geworden, spricht der Apostel, um Alle zu gewinnen ***).“

Was nun den Glauben anlangt, so kannten die Alexandriner einen doppelten Glauben, der dem aus der platonischen Philosophie hergenommenen Standpunkte der ψυχίκοι und πνευματίκοι entsprach; sie kannten einen Glauben, der nicht auf klar erkannten Gründen, sondern auf einem bloßen dunkeln Gefühle beruht, und das einzige Moment, durch

*) Strom. l. VI. p. 659.
**) P. 660.
***) Lib. V. p. 554.

welches sie die Heranbringung desselben bedingt sein ließen, war ein offener, unbefangener, wahrheitsliebender Sinn. Jedoch wird es immer von dem Begriffe, den man mit dem „intelligere" verbindet, abhangen, ob man von jenem Glauben behaupten könne, er sei durch kein Erkennen bedingt, sondern etwas unmittelbar Gegebenes. Allein eine andere πίστις, durch deren Besitz die alexandrinischen Kirchenlehrer den Menschen auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit gestellt sein ließen, ermangelte durchaus nicht der Begründung, sondern sie fand dieselbe eben in der γνῶσις, die in einer aus der Verbindung des unmittelbaren Glaubens mit dem Wissen (der Philosophie) erwachsenen christlichen Erkenntniß erreicht war. Die Ansicht, daß in der positiven Versöhnung des einfachen Glaubens mit der Philosophie der Glaube seinen Beweis finde, leuchtet aus mehren Stellen des Clemens unverkennbar hervor: Die Philosophie, sagt er (im ersten Buche seiner Strom.), sei nicht unmittelbar um ihrer selbst willen vorhanden, sondern wegen des aus der γνῶσις hervor fließenden Gewinnes, indem wir eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit dadurch gewinnen, daß das Vorgestellte zum Wissen wird. Ferner: „Der Glaube ist die summarische Erkenntniß der Wahrheit, die Gnosis aber der starke und feste Beweis des durch den Glauben Empfangenen, vermittelst der Lehre des Herrn auf den Glauben gegründet, wodurch der Glaube zu einem unerschütterlichen wissenschaftlichen Erkennen erhoben wird *)." — Daß aber Clemens jene Versöhnung im vollkommensten Sinne für erreichbar hielt, geht aus folgender Stelle hervor: „Der Gnostiker begreift das, was den Uebrigen als unbegreiflich erscheint; denn er ist überzeugt, daß dem Sohne Gottes nichts unbegreiflich ist, daß es daher auch nichts gibt, worüber von ihm nicht Belehrung zu erhalten wäre; denn der, welcher aus Liebe zu uns litt, konnte uns nichts zum Unterrichte der Gnosis vorenthalten **)."

*) Strom. lib. VII. p. 732. Cfr. p. 710.
**) Strom. VII. 649.

Ueber Origenes glauben wir hier nicht ausführlich sprechen zu müssen, indem wir mit dem Verf. darin einverstanden sind, daß er von den Ansichten seines Lehrers über diesen Punkt im Wesentlichen nicht abweicht. Jedoch frappirte uns der Satz des Verfassers: „Indeß hatte Origenes keineswegs eine übertriebene Vorstellung von der Gnosis", dem wir trotz dem Zusatze: „in der Weise nämlich, daß er den Glauben hintangesetzt hätte", wodurch derselbe allerdings eine beschränkende Beziehung erhält, widersprechen zu müssen glauben. Schon Clemens hatte eine übertriebene Ansicht von der Gnosis, indem er ihr in der Bewerkstelligung einer positiven Aussöhnung der christlichen Offenbarungslehren mit der Philosophie eine Aufgabe stellte, der sie nicht gewachsen war; wie viel mehr also der kühne Schüler, der jene Vorstellung noch steigerte und die einfache πίστις einen in demselben Maße untergeordneten Standpunkt einnehmen ließ! Aeußerungen wie folgende: „Diejenigen, welche das Charisma der Gnosis und der Sophia empfangen haben, leben nicht mehr im Glauben, sondern im Schauen, die Geistlichgesinnten, die schon nicht mehr im Leibe wallen, sondern schon hienieden daheim sind bei dem Herrn. . . . Denn wie sollte, wenn der Herr der Geist ist, der nicht vom Herrn noch fern sein, welcher den lebendig machenden Geist und den geistigen Sinn der Schrift noch nicht faßt! Aber ein Solcher lebt im Glauben *)", solche Aeußerungen gehen wider die h. Schrift und riechen nach der Lehre eines Ammonius Saccas.

Während wir mit dem Verfasser darin einverstanden sind, daß der Standpunkt, von welchem die alexandrinischen Kirchenlehrer bei ihren gnostischen Bestrebungen ausgingen, von dem der häretischen Gnostiker verschieden war, scheint es doch, daß wir in der Ueberzeugung, daß jene Bestrebungen nichtsdesto weniger eine Voraussetzung mit denen der Häretiker gemein haben, welche die Reinheit der christlichen Lehre be=

---

*) Orig. t. 13. Joh. c. 52.

drohte, daß die Wege von den verschiedenen Standpunkten aus, falls sie dieser Voraussetzung consequent durchgeführt werden, sich einander aufnehmen und in Einem Punkte auslaufen müssen, von der Ansicht des Verfassers abweichen; wenigstens finden wir diese Voraussetzung nicht hervorgehoben. Obwohl die alexandrinischen Kirchenlehrer mit den häretischen Gnostikern die Ansicht theilten, Offenbarung und Philosophie seien die Bestandtheile der Gnosis, die Gnosis bestehe aus einem historischen, positiven und einem philosophischen Elemente, so wichen sie doch dadurch von denselben ab, daß sie die historisch gegebene Offenbarung als die absolute Lehre annahmen und die Philosophie von ihr, als einer solchen, aufgenommen werden ließen, während die Häretiker hingegen das Verhältniß umkehrten, die Philosophie als die absolute Wissenschaft statuirten, von welcher die Offenbarung sofort aufgenommeu werden müßte. Das Verhältniß ist demnach dahin festzusetzen: Die häretischen Gnostiker setzen die Philosophie und die christliche Lehre (letztere, wie die Schrift sie zu geben schien,) als die beiden Factoren fest, deren Product die Gnosis war, doch so, daß die Philosophie, der christlichen Lehre gegenüber, als der Grundfactor betrachtet, den Rang eines Kriteriums der Gnosis erhielt. Clemens und Origenes hingegen statuirten als die beiden Factoren der Gnosis die Philosophie und die unabänderlich fixirte kirchliche Lehre, aber so, daß die kirchliche Lehre, als Grundfactor betrachtet, das Kriterium einer wahren Gnosis — wie Clemens sie selbst irgendwo nennt — bildete. Hierin war die Verschiedenheit der beiden Standpunkte gegeben; allein in dem Grundsatze, daß die höhere Begründung der christlichen Lehre erst in der Gnosis erreicht werde, welcher auf der Voraussetzung der Möglichkeit einer positiven Versöhnung des Glaubensinhaltes mit der Philosophie gestützt war, stimmten beide Theile überein, und das ist die der Reinheit der christlichen Lehre Gefahr drohende Voraussetzung, deren wir oben Erwähnung thaten. Der Eine Zielpunkt, in welchem

die wissenschaftlichen Bestrebungen beider Theile ausliefen, war eben die Bewerkstelligung einer positiven Aussöhnung der christlichen Lehre mit der Philosophie, und wo derselbe erreicht war, da war der Irrthum gegeben, indem eine solche positive Aussöhnung, wie wir das in dem philosophischen Theile unserer Recension nachgewiesen haben, der Natur einer übernatürlichen Offenbarung widerspricht und ohne Verletzung eines großen Theiles des Offenbarungs-Inhaltes nicht versucht werden kann. Alle Versuche einer solchen Aussöhnung können nur auf die Erkenntniß-Principien der Offenbarung gerichtet sein, und auch sie sind nur dann erst mit vollkommnem Erfolge ausgeführt, wenn auch die negative Aussöhnung des Offenbarungs-Inhaltes mit der Philosophie, die in dem Erweise der Unerweislichkeit eines Widerspruchs des einen mit der andern besteht, noch dargebracht ist; der Inhalt verträgt aber jenes Versöhnungsgeschäft in seiner positiven Bedeutung nur so weit, als es sich innerhalb der engen Gränzen bewegt, die wir früher angedeutet haben.

Daß aber unser Verfasser die Verschiedenheit des Standpunktes, auf welchem die alexandrinischen Väter als Philosophen dem Christenthume gegenüber sich befanden, von dem der häretischen Gnostiker erwähnt, ohne das der Reinheit der christlichen Lehre Gefährliche, was demselben nichts desto weniger eigenthümlich ist, zu berühren, dies hat darin seinen Grund, daß er es nicht erkannt, und daß er es nicht erkannt, dieses beweis't der Umstand, daß er selbst sich auf demselben Standpunkte befindet; der 5te Abschnitt dieses Buches liefert für Letzteres den Beweis, und die Wegläugnung aller Mysterien aus dem Christenthume, welche diesen Abschnitt beschließt, und deren bereits oben Erwähnung geschehen, ist als eine Frucht seiner Bestrebungen von diesem Standpunkte aus zu betrachten. Clemens und Origenes mögen ihm zur Warnung dienen: ersterer hat über das leibliche Leben Jesu Ansichten aufgestellt, die einen häretisch-gnostischen Anstrich haben, und vor einem tiefern Hineingerathen in die gnosti-

schen Verirrungen verwahrte ihn die Ruhe und Enthaltsamkeit seines Geistes; er blieb sich der Gränzen, die das kirchliche Dogma der Speculation setzt, bewußt; er achtete sie auf Kosten der wissenschaftlichen Consequenz; aber das reiche und kühne Genie seines Schülers durchbrach jene Gränzen, und wir haben jenseit derselben zwar einen christlich-frommen und edlen, aber doch immer einen verirrten Gnostiker.

Auch Augustinus bekennt sich zu dem Grundsatze: Nisi credideritis, non intelligetis, wie das aus den vom Verf. angeführten Stellen hervorgeht: „Et ideo", sagt Augustinus, „rationabiliter dictum est per prophetam. Nisi credideritis, non intelligetis (Jesaia VII. 9.). Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus, ut id, quod credimus, intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est." Daß Augustinus ein „intelligere" kannte, welches er durch die fides bedingt sein ließ, geht aus dieser Stelle unwidersprechlich hervor; allein die Frage, auf deren Beantwortung es uns hier zunächst ankommt, ist die, ob er die fides selbst zu keiner Erkenntniß-Operation in ein Abhängigkeits-Verhältniß setzte, und dann ferner, ob er der durch die fides bedingten Erkenntniß das Vermögen zuschrieb, eine vollkommne positive Aussöhnung zwischen dem Glaubensinhalte und der Vernunft zu bewerkstelligen; aus der Exposition der augustinischen Lehre, die wir hier im Buche finden, geht hervor, daß der Verf. beide Fragen bejaht.

Die fides des Augustinus war eine auf Auctorität gegründete Fürwahrannahme eines Mitgetheilten. „Quod credimus", heißt es, „debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi *)." Allein er war weit entfernt, zu behaupten, die Auctorität bedürfe weiter nicht, als solche erkannt zu werden, brauche sich als solche vor der Vernunft nicht zu legi-

*) De util. cred. c. 11. p. 73. tom. X.

timiren; er unterschied eine göttliche und eine menschliche Auctorität, und nur jener schrieb er Untrüglichkeit zu: „Mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: *non enim reperio valentiorem* *)." Dagegen kannte er einen fehlerhaften Glauben, und worin könnte das Fehlerhafte anders bestehen, als in der Trüglichkeit der Auctorität, als solcher, auf welcher er beruht? Folgende Stelle aber, die der Verf. selbst, ungeachtet sie aus einer in authentischer Hinsicht bestrittenen Schrift des Augustinus genommen ist, für augustinisch erklärt, erhebt es über allen Zweifel, daß der Kirchenvater der Ueberzeugung gewesen, auch die göttliche Auctorität müsse sich vor der Vernunft ausweisen: „Nos Deo nostro non credidissemus, nisi nobis satisfecisset etiam testimoniis virtutum, nec legem ejus suscepissemus si non illam puram et ipsa professione dignam cognovissemus." Hätte Augustinus den Glauben selbst keiner weitern Gründe, keiner weitern Rechtfertigung vor der Vernunft bedürftig erachtet, so wäre der Vorwurf ganz gerecht, mit welchem Clericus gegen ihn angeht, da er sagt: „Quo argumento Augutinus probare poterat, prius esse quaedam sine ratione (nam hoc debet intelligi) credenda quae postea perciperentur? Quis mendaciorum et fabularum propula non potuit similia exigere?" wogegen indeß Muratori den Kirchenvater mit Recht in Schutz nimmt.

Was nun aber das durch die fides bedingte „intelligere" anlangt, so kann nicht geläugnet werden, daß Augustinus der irrigen Voraussetzung zugethan gewesen zu sein scheint, die wissenschaftliche Durchdringung des Glaubensinhaltes könne möglicher Weise so weit getrieben werden, daß eine positive Versöhnung des letztern mit der Vernunft dadurch zu Stande komme und daß darin das Geglaubte seine höhere Begründung finde. „Mihi autem", sagt er, „mihi autem certum est, nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere: non

---

*) Contra Acad. l. III. c. 20. p. 350.

enim reperio valentiorem. Quod autem subtilissima ratione persequendum est, ita enim jam sum affectus, ut quid sit verum, non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem *)." Hierin ist wohl nur das Verlangen eines vollkommnen Begreifens ausgedrückt; aber folgende Stelle sagt mehr: „Tria sunt item velut finitima sibimet in animis hominum distinctione dignissima, *intelligere, credere, apinari.* Quae si per se ipsa considerentur, primum semper sine vitio sit, secundum aliquando cum vitio, tertium nunquam sine vitio. Nam intelligere divina beatissimum est **)." Unverkennbar räumt er hier dem „intelligere" vor dem „credere" den Vorrang ein. Am deutlichsten spricht er seine Ansicht in der gegebenen Beziehung wohl in folgender Stelle aus: „Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus ratione nondum percipere valemus, *sed aliquando valebimus,* fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est ***)." Diese Stelle, zusammen genommen mit den Worten, die er an Consentius hinsichtlich der Trinität richtete: „Corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias", scheint allerdings die Ansicht auszusprechen, das Begreifen des gesammten Offenbarungs-Inhaltes könne möglicher Weise so weit fortgeführt werden, daß es die Stelle des Auctoritäts-Glaubens vertrete, und es wäre zu wünschen, daß die Verirrungen, die ein dieser Ansicht consequentes Verfahren nothwendig zur Folge haben muß, und die wir denn auch in der augustinischen Bekämpfung des Pelagianismus realisirt finden, so wie die Scheu, welche der Kirchenvater in den spätern Jahren seines Lebens vor einer zu weit greifen-

*) Contr. Acad. l. III. c. 20.
**) De ut. cred. c. 11. p. 72.
***) Ep. 120. p. 454. tom. II.

den Philosophie bekundete, manchen Theologen unserer Zeit ein warnendes Beispiel sein mögen.

(Schluß folgt.)

Joannis Chrysostomi selecta, graece et latine: De editionis novae consilio praefatus est, et annotationem subjecit *Joannes van Voorst.* Vol. I. Lugd. Batav. apud S. et J. Luchtmans, academiae typographos. 1827. XXXVI u. 485 S. gr. 8. Desselben vol. II. 1830. 224 S. gr. 8.

Nach dem Vorgange berühmter Philologen, die zu verschiedenen Zeiten theils einzelne Reden und Abhandlungen der Kirchenväter, theils eine Auswahl aus den Schriften derselben zum Behuf akademischer Vorlesungen herausgegeben haben, liefert der Verfasser in vorstehendem Werke vol. I. eine Auswahl aus den zahlreichen Schriften des berühmtesten Redners der kath. Kirche. Er will hiermit die Akademiker in das Studium der kirchlichen Schriftsteller einführen und Lust und Liebe zum weitern Forschen in ihnen erwecken.

Die mit Sorgfalt ausgesuchten Lesestücke aus Chrysostomus sind:

1) Die Abhandlung: *Ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται.*

2) *Πρὸς τοὺς σκανδαλισθέντας ἐπὶ ταῖς δυσημερίαις ταῖς γενομέναις* etc.

3) *Πρὸς τὴν Ὀλυμπιάδα ἐπιστολὴ τετάρτη.*

4) *Εἰς τὸν ἅγιον Ἀπόστολον Παῦλον λόγος τρίτος.*

5) *Ὑπόθεσις τῆς πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῆς.*

6) *Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Φιλήμονα ἐπιστολήν,* mit den drei Homilien über diesen Brief.

7) *Εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν Ὁμιλία κέ.*

Der griechische Text ist abgedruckt nach Montfaucon mit der lateinischen Uebersetzung derselben Ausgabe, jedoch ver-

bessert an einigen Stellen, die allerdings unrichtig im Lateinischen gegeben waren.

Statt der Homilien über den Brief an Philemon, die keineswegs zu den gelungensten Vorträgen des Chrysostomus gehören, hätten wir einige Proben gewünscht aus den herrlichen Reden über Matthäus und Johannes. Doch der Herausgeber wollte, wie er sich äußert, nicht so sehr die schönsten Reden des hochgefeierten Mannes herausheben, als vielmehr ihn zeigen, wie er erscheine, wo er ex tempore spricht und wo er nach sorgfältiger Vorbereitung auftritt. Und so finden wir ihn denn hier als tief ergreifenden und Alles dahinreißenden Prediger der christlichen Wahrheit; wir finden ihn als trefflichen Exegeten und praktischen Schriftforscher; wir finden ihn gleich bewundernswürdig als Panegyriker, als Homileten, wie im familiaren Briefstil.

Der zweite Band enthält in zwei Abtheilungen die Bemerkungen des Herausgebers. In der ersten Abtheilung (S. 1—147) handelt er von dem Nutzen des Studiums der kirchlichen Schriftsteller überhaupt, und von der Art und Weise, wie man sie mit kritischem Blicke und mit Umsicht lesen soll. Nachdem er gezeigt, welche reiche Ausbeute man aus diesen Werken für die Lexikographie, für Profan- und Kirchengeschichte, für die alte Geographie und Chronologie, für christliche Archäologie, Geschichte der Philosophie und für alle theologischen Disciplinen gewinnen könne, muntert er seine Zuhörer und Leser noch besonders aus dem Grunde zum Studium der Väter und anderen kirchlichen Schriftsteller auf, weil sie an den Katholiken, denen die Tradition eine Erkenntnißquelle der christlichen Lehre sei, Gegner zu bekämpfen hätten, die im christlichen Alterthume sehr bewandert und mit den Werken der Kirchenväter durchaus vertraut seien. Dieser schmeichelnde Lobspruch, hoffen wir, werde für katholische Theologen ein neuer Sporn sein, den wohlbegründeten Ruhm zu behaupten und nicht zurück zu bleiben hin-

ter dem, was seit einigen Decennien von akatholischen Gelehrten auf diesem Gebiete geleistet worden.

Zu Ende der ersten Abtheilung folgt eine Abhandlung über das Leben und die Schriften des heiligen Chrysostomus und die allgemeine Einleitung in die Ausgabe seiner sämmtlichen Werke. Dieses alles ist fast buchstäblich aus der Praefatio und den Monitis des gelehrten Benedictiners entnommen.

Die andere Abtheilung des vol. II. enthält Bemerkungen zu den in dem ersten Bande enthaltenen Selectis. Nach Anleitung des Montfaucon ist hier die Rede von der Veranlassung, von der Zeit, dem Orte, wann und wo die auserlesenen Abhandlungen und Reden verfaßt worden. S. 153 bis 183 wird mit vielem Scharfsinn und großem Aufwande philologischer Kenntnisse untersucht, welche Bedeutung die Ausdrücke: *φιλοσοφία*, *φιλοσοφεῖν*, *μικρόψυχος* und *μικροψυχεῖν*, bei Chrysostomus haben, und es werden mehre Stellen aus griechischen Classikern beleuchtet, welche der Kirchenvater entweder anführt oder auf welche er anzuspielen scheint. Den Schluß macht die Diatriba in Synoptin, welche ebenfalls aus der großen Mauriner-Ausgabe abgedruckt ist.

Das angehängte Wort- und Sach-Register läßt nichts zu wünschen übrig.

Der Herausgeber verdient Dank und Anerkennung, daß er seine Schüler auf die großen Leistungen jener Koryphäen in der patristischen Litteratur aufmerksam macht und denselben volle Gerechtigkeit widerfahren läßt; mehr noch, daß er mit Wärme und Nachdruck auf ein Studium hinweiset, das von Vielen bisher zu wenig beachtet wurde. Wir können allen Freunden des christlichen Alterthums unbedenklich diese Selecta empfehlen, und besonders angehenden Theologen, die mit Chrysostomus näher bekannt zu sein wünschten, aber zu seinen vollständigen Werken keinen Zugang haben. Wer ihn auch nur aus dieser Sammlung kennen lernt, wird ihn lieb gewinnen und wird sich sehnen, von einem solchen

Manne die Hoheit und Würde der christlichen Beredsamkeit, die Kunst, zu überzeugen und zu rühren, die Kunst, praktisch und populär die Schrift zu erklären, kennen zu lernen. Wir stimmen dem Herausgeber bei, wenn er seine Vorrede mit diesen Worten beschließt: „Profecto nisi omnia me fallunt neminem commilitonum nostrorum poenitebit, quo coeperunt pede, in legendo et relegendo progredientes, majorem identidem cum Chrysostomo familiaritatem contraxisse, et cum aliis ejus aliorumque graecorum patrum scriptis, tum universe studio scriptorum veterum ecclesiasticorum paulo majorem, quam a plurimis adhiberi solet, operam impendisse, cujus laboris longe uberrimos in universa ipsorum studia redundaturos esse fructus, et spero et confido.“

Neue Bibliothek der katholischen Kanzel-Beredsamkeit. Herausgegeben von D. Räss und D. Weis. Erster bis vierter Band, jeder Band 20 Bogen stark in gr. 8. Frankfurt a. M., in der Jäger'schen Buchhandlung, 1834—1835.

Wenn der Prediger weiß, was der Mensch ist, und was er nach den Vorschriften des Evangelii soll; wenn er vor Allem sich selber und an sich den Menschen überhaupt kennen gelernt; wenn er weiß, wie die menschlichen Leidenschaften erregt und beherrscht werden; wenn ihn die Schule mit den Regeln, die Sprache so zu gebrauchen, daß sie ganz ihren Zweck erreiche, vertraut gemacht hat: so wird er, um sich vollkommen tüchtig für seinen Beruf zu machen, nach dem Rathe des Meisters der römischen Beredsamkeit sich an das Studium vortrefflicher Muster wenden. Für den christlichen Prediger, der sich den Unterschied zwischen der profanen und der heiligen Beredsamkeit zum klaren Bewußtsein gebracht, und seine Aufgabe begriffen hat, gibt es aber keine höhere und vortrefflichere Muster, als diejenigen, welche in

dem Buche der Bücher, in der h. Schrift, enthalten sind. In dieser findet er nicht bloß, was er lehren, sondern auch, wie er lehren soll; er sieht da, wie er die erhabensten Lehren der Religion auf die einfachste und dem Zweck entsprechendste Weise in Geist und Herz der Menschen bringen soll; da ist ihm ein Muster gegeben, das um so vollkommner und um so schwieriger zu erreichen ist, als es auf den ersten Anblick das Gegentheil von dem zu sein scheint, was es wirklich ist. Predigten, die hiernach gearbeitet, werden vielleicht den lauten Beifall des Publicums nicht haben; allein der christliche Redner muß, damit er sein Ziel erreichen könne, nach der Lehre des gefeiertsten christlichen Redners selbst, des h. Chrysostomus *), **auf alles Lob verzichten**, und darf, nach den Worten Augustin's **), die Früchte nie um die Blätter hingeben. Hernach ist es ohne Zweifel für die Bildung des christlichen Redners nützlich, wenn er sich auch mit den vorzüglicheren Leistungen auf dem Felde der Kanzel-Beredsamkeit vertraut macht, wenn er sieht, wie hervorragende Männer die christlichen Wahrheiten eingekleidet und behandelt haben, um ihnen in der Welt Aufnahme zu verschaffen, wenn er wahrnimmt, wie derselbe Gegenstand von Andern anders behandelt worden, wie diese Redner geschickt ihre Vorträge der Fassungskraft ihres Auditoriums, den besondern Bedürfnissen desselben angepaßt, der nationalen Eigenthümlichkeit, wie sie hier mehr auf die Einbildungskraft, dort mehr auf den Verstand gewirkt, welche Fülle von Gedanken sie entfaltet, welchen Reichthum sittlicher Betrachtungen sie einzuflechten gewußt, und wie sie doch alle die Eine christliche Wahrheit vorgetragen haben. Wenn es aber wahr ist, was Chrysostomus sagt: „die Beredsamkeit sei kein Geschenk der Natur, sondern eine Frucht der anhaltenden Uebung" (a. a. O.), und wenn Cicero

---

*) Chrysostomus vom Priesterthum 5. B. 5. Cap.

**) August. Serm. 61.

mit Recht verlangt, der Redner solle alle vortrefflichen Muster gelesen und studirt haben: so leuchtet der Nutzen und die Zweckmäßigkeit solcher Sammlungen, in denen das Vorzüglichere zusammengestellt worden, von selbst ein. Freilich kann dieses nicht von jenen Sammlungen und Magazinen gelten, welche von betriebsamen Geistern in der Weise zuzusammengetragen werden, daß die darin mitgetheilten Vorträge nur dem Gedächtniß eingeprägt und vor der Gemeinde hergesagt werden: ein Verfahren, wodurch der Geistliche sich jedesmal das Zeugniß seiner Unfähigkeit oder Nachlässigkeit selbst ausstellt. Eine solche Sammlung ist die oben genannte nicht, sondern sie ist nach dem höhern Gesichtspunkte angelegt, und wenn man auch nicht gerade alle darin enthaltenen Reden für Musterpredigten halten kann, so ist doch des Vortrefflichen so viel darin geboten, daß dieselbe jedem Geistlichen zur Benutzung in der oben angegebenen höhern Absicht unbedenklich empfohlen werden kann. Denn wir finden in den vier bis jetzt erschienenen Bänden nicht bloß ausgewählte Reden eines heiligen Chrysostomus, Augustinus, Basilius, Gregor des Großen, Ephräm des Syrers (von dessen feurigen Ergüssen wir mehr aufgenommen gewünscht hätten), sondern wir werden auch mit dem Bessern bekannt gemacht, was die katholische Kanzel-Beredsamkeit in der neuern Zeit in Frankreich, in Italien, England, Spanien und Deutschland hervorgebracht hat. — Ueber den Geist, von dem man sich bei der Auswahl hat leiten lassen, über die Umsicht, die dabei an den Tag gelegt worden, haben wir hier nichts hinzu zu fügen, da alles dieses aus der ältern **Bibliothek der katholischen Kanzel-Beredsamkeit**, welche von denselben Gelehrten in 12 Bänden erschienen ist und sich einer günstigen Aufnahme zu erfreuen gehabt hat, als bekannt vorausgesetzt werden kann; der warme Hauch des lebendigen Glaubens, der sich durch diese Sammlung hindurchzieht und uns darin anweht, steht in einem auffallenden Contraste mit der Verstandes-

kälte, die unsere Predigt-Litteratur in Deutschland so lange beherrscht hat. Außerdem finden wir in den vorliegenden Bänden (mit Ausnahme des dritten, worin nur neuere Reden mitgetheilt werden) die Einrichtung jener früher erschienenen und nun abgeschlossenen Bibliothek wieder, nach welcher der eine Theil der ältern, und der andere der neuern Kanzel-Beredsamkeit gewidmet ist.

Der erste Band dieser „neuen Bibliothek", mit den Bildnissen Jeanjean's und Mosel's, enthält Reden über Gegenstände aus dem christlichen Pfingstfest-Cyclus; der zweite, mit den Bildnissen Lenfant's und Feller's, insbesondere Reden über den h. Geist und die sieben Gaben desselben; der dritte und vierte, mit den Bildnissen Ludwig's von Ponte, Legris-Duval's, Tanner's und des jetzigen Fürstbischofs von Seckau, Roman Zängerle, enthalten Predigten über die Eucharistie. Die Uebersetzungen sind nicht aus Einer Feder, ihr Werth verschieden, im Allgemeinen aber wohlgehalten. — Die Lithographieen sind schlecht, Druck und Papier sehr gut, der Preis (1 Fl. 36 Kr. oder 22 Ggr. für den Band) billig.

Trostbuch für Kranke und Sterbende, verfaßt von K. Ulenberg, Pfarrer zu Köln. Nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche vollständig herausgegeben von M. Kaufmann, Chorherrn zu Luzern. Erstes Buch. Luzern, Druck und Verlag von Ignaz Thüring, 1835.

Vorgenanntes Werk, welches zuerst in Folio zu Köln bei Gerwin und den Erben Quentel unter dem ausführlichern Titel: „Trost-Buch für die Kranken und Sterbenden, und Bericht, wie man die Kranken und Sterbenden ermahnen, trösten, aufrichten und stärken soll ꝛc.", in vier Büchern erschienen ist, ist unstreitig das brauchbarste Werk, welches dieser thätige und gelehrte kölni-

sche Pfarrer hinterlassen hat *). Neben seiner deutschen Uebersetzung der ganzen h. Schrift ist dasselbe auch am öftesten aufgelegt worden. Das Urtheil, welches Sailer in seiner Pastoral-Theologie darüber ausgesprochen, ist vortheilhaft: er wünschte, dasselbe neu aufgelegt und in allen Krankenzimmern zu sehen. Diesem Wunsche hat Herr Kaufmann, Chorherr zu Luzern, durch diese neue Ausgabe entsprochen, und, wie wir nicht zweifeln, sich dadurch auch den Dank insbesondere der Pfarrgeistlichkeit erworben, deren Aufgabe bei Kranken und Sterbenden eine eben so wichtige als schwierige ist, und worin ein so erfahrener Rathgeber, wie Ulenberg, gern gehört wird. — Das Papier ist ausgezeichnet schön, der Druck gut.

---

*) Vor Kurzem ist auch wieder das Werk desselben Verfassers herausgegeben worden: „Zweiundzwanzig Beweggründe. Ein Buch für Katholische und Evangelische." — Zur Ostermesse 1836 erscheint eine Uebersetzung von dessen Werke: „Geschichte der lutherischen Reformatoren: M. Luther, Ph. Melanchthon, M. Fl. Illyricus, G. Major und A. Osiander. 2 Bände."

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Deutsch-lateinisches Ritual.

Von Seling in Osnabrück.

Bei allem, was mir über die Abschaffung der lateinischen Sprache bei den priesterlichen Verrichtungen zur Kunde gekommen ist, bin und bleibe ich doch der Meinung, daß es auch in dieser Sache besser beim Alten bleibe, und zwar besonders auch aus solchen Gründen, die wenigstens jedem, der die genannten Verrichtungen schon seit lange und oft vornehmen muß, sehr nahe liegen. Dabei kann ich aber auch nicht läugnen, daß es mir sehr wünschenswerth, weil zweckmäßig, erscheint, wenn beim Taufen, Beerdigen, Trauen und Einsegnen der Wöchnerinnen die lateinischen Anreden zu Deutsch geschähen, und überall da, wo eine solche Anrede zwar im Lateinischen nicht vorkommt, aber doch die Anwesenden veranlassen könnte, den Priester zu verstehen und zu begleiten, kurze, aber kernige deutsche Anreden eingeschaltet würden; jedoch — nota bene — dieses alles nur unter der Bedingung, daß es wenigstens in derselben Diözese ohne Ausnahme überall auf dieselbe Weise und folglich auf Veranstaltung der Diözesan-Behörde geschähe, weil wir sonst nicht sammeln, sondern zerstreuen, nicht erbauen, sondern stören, und weil es immer besser ist, weniger zu erbauen, als nur im Geringsten zu stören. Es wird vielleicht manchem Leser erwünscht, auch mag es zur Würdigung des Gesagten erforderlich sein, wenn ich die erwähnten Anreden, wie sie nach meiner unmaßgeblichen Meinung, z. B. unserm osnabrück'schen Ritual, welches, wenn ich nicht irre, mit dem römischen einerlei ist, eingeschaltet werden könnten, mit den jedesmaligen Anfangsworten des Rituals hier folgen lasse. Zur Unterscheidung werden die Anreden, welche das Ritual bereits zu Deutsch enthält, gar nicht, diejenigen, welche es zu Latein enthält und die hier bloß übersetzt werden, mit den Anführungszeichen: „ ", und diejenigen, welche ich neu einschalte, mit den Klammern: ( ), bezeichnet. Daß die Anreden in einem andern, höhern Tone und mit mehr Nachdruck gesprochen werden müssen, als die Gebete und alles andere Lateinische, versteht sich von selbst.

Die Taufhandlung.

Wie soll das Kind heißen? — N. — Was begehrst du von der Kirche Gottes? — Den Glauben. — Was gibt dir der Glaube? — Das ewige Leben. — „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Liebe den Herrn, deinen Gott, aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüthe und aus allen deinen Kräften, und deinen Nächsten wie dich selbst."

(Möge also nicht der Geist der Sünde, sondern der Geist der Heiligkeit dich beseelen und regieren!) Anhauchung: Exi ab eo etc. — (Habe den Gekreuzigten stets vor Augen und im Herzen. Denke gläubig an ihn, fürchte ihn, hoffe auf ihn, liebe ihn, sei ihm treu und gehorsam!) Kreuzzeichen: Accipe signum etc. Oremus. Preces nostras etc. — (Der Herr befreie dich aus der Finsterniß der Unwissenheit und aus der Gewalt der Sünde, und führe dich auf den Weg der Wahrheit und Tugend!) Handauflegung: Oremus. Omnipotens sempiterne Deus etc. — (Das Salz der christlichen Weisheit bewahre dich vor dem Verderben der Sünde; es gebe dir Sinn und Geschmack für Unschuld und Tugend, Hunger und Durst nach Gerechtigkeit und Heiligkeit, damit es deine Speise, deine Freude sei, den Willen des himmlischen Vaters zu thun und seine Gnade zu genießen!) Salzdarreichung: Accipe salem etc. Pax etc. Oremus. Deus Patrum nostrorum etc. — (Der unreine Geist der Sünde und jeder andere Verführer halte sich fern von dir, und bringe dich nimmer in Sünde und Elend!) Exorcismus: Exorcizo te, immunde spiritus etc. — (Der Geist des Herrn nehme dich in seinen allmächtigen Schutz! Er erleuchte, stärke, reinige und heilige dich!) Handauflegung: Aeternam ac justissimam etc. — (Der Herr Jesus Christus wolle dich in die Verbindung und Gemeinschaft seiner Kirche aufnehmen!) Auflegung der Stola: N., ingredere in templum etc. — Ich glaube an Gott den Vater &c. Vater unser &c. (Steh fest im Glauben und wache im Gebete, damit du, gegen alle Versuchung des Teufels und jedes andern Verführers gesichert, ein lebendiges Glied der Kirche Christi und eine heilige Wohnung seines Geistes sein und bleiben mögest!) Exorcismus: Exorcizo te, omnis spiritus immunde etc. — (Höre gläubig und aufmerksam das Wort Gottes, die Stimme Christi, und folge seinem h. Beispiele, wie einem süßen Wohlgeruche!) Benetzung mit Speichel: Ephata etc. Tu autem effugare etc.

(Wer das Kind zur Taufe hält, der tritt mit dem Kinde und dessen Eltern in eine geistliche Verwandtschaft, die ein Ehehinderniß ist, und er übernimmt die Pflicht, nöthigen Falls für

die christliche Erziehung des Kindes zu sorgen *). — N., widersagst du dem Teufel? — Ich widersage. — Und allen seinen Werken? — Ich widersage. — Und aller seiner Hoffart? — Ich widersage. — (Der Geist des Herrn stärke dich, damit du muthig und standhaft kämpfest.) Salbung mit Oel: Ego te linio etc. — N., glaubst du an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde? — Ich glaube. — Glaubst du an Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn, unsern Herrn, der für uns Mensch geworden ist und gelitten hat? — Ich glaube. — Glaubst du an den h. Geist, an die Eine, heilige, allgemeine christliche Kirche, an die Gemeinschaft der Heiligen, an die Nachlassung der Sünden, an die Auferstehung des Fleisches und an das ewige Leben? — Ich glaube. — Ist das Kind vielleicht schon getauft — hat es die Nothtaufe empfangen? — N., willst du getauft werden? — Ich will. — Die Taufe: N., ego te baptizo etc. Salbung mit Chrisam: Deus omnipotens, Pater etc. Pax tibi etc. (Wiedergeboren aus dem Wasser und dem h. Geiste — gereinigt von aller Sünde — gesalbt mit dem Chrisam der göttlichen Gnade, lebe nun rein und heilig!) Anlegung des weißen Kleides: „Nimm das Kleid der Unschuld, und trage es unbefleckt bis vor den Richterstuhl Jesu Christi, damit du zum ewigen Leben eingehest.“ Darreichung der Kerze: „Nimm das Licht des Glaubens und wandle in demselben — bewahre deine Taufgnade und halte die Gebote, damit du dem Herrn bei seiner Ankunft freudig entgegen eilen und mit allen Auserwählten zu seinem himmlischen Hochzeitsmahle, zur ewigen Freude und Seligkeit gelangen mögest! Amen!“ „N., geh in Frieden, und der Herr sei mit dir! Amen!“

Begräbniß eines Erwachsenen.

Beim Empfange der Leiche.

„Geliebte Christen! Wenn Gott uns nach der Strenge richtet, wer ist dann rein, wer kann bestehn? Doch gnädig ist der Herr, er ist die Liebe selbst! Wer wahrhaft sich bekehrt, voll Reu' bekennt und büßt, den stößt er nicht zurück, den nimmt er gnädig auf! So möge sich der Herr des Bruders auch erbarmen, der, wenn auch nicht gerecht, doch reuvoll litt und starb. Er schenke ihm die Strafe, die seiner Schuld gebührt, er läutre und vollende durch seine Gnade ihn **)!“ Darum laßt uns beten! Kyrie eleison etc. (Vater unser!) Pater noster etc. A porta etc. Requiem etc. Requiescat etc. Domine exaudi etc.

---

*) Diese Anrede steht zwar zu Deutsch in dem Ritual, aber so weitläufig, daß sie, so viel ich weiß, von Niemanden gebraucht und statt ihrer auch nichts Anderes gesagt wird.

**) Statt dieser Anrede hat das Ritual den Psalm De profundis.

Dominus vobiscum etc. Oremus. Absolve, quaesumus, etc. Besprengung: Rore caelesti etc.

Beim Grabe.

(Laßt uns beten, daß der Herr diese Grabstätte segne, und alle, deren Leiber hier ruhen, mit sich und seinen Auserwählten in ewiger Freude leben lasse!) Deus, cuius miseratione etc. Besprengung: Sanctificetur etc. Einsenkung: „Der Leib ist aus Erde gebildet, der Geist aber von Gott eingehaucht. So kehre denn zur Erde zurück, was von der Erde, und es komme wieder zu Gott, was von Gott ist!" Besprengung: Rore coelesti etc. Dreimaliges Einwerfen der Erde: „Bedenke, o Mensch, daß du Staub bist und in den Staub wieder zurückkehrst!" Wenn das Grab angefüllt ist: (Der Leib ruhe nun bis zum Tage der Auferstehung. Aber die Seele laßt uns noch einmal der Barmherzigkeit Gottes empfehlen. Wie sich der Hingeschiedene hier zur Versammlung der Gläubigen hielt, und auf Gott mit uns hoffte, so möge er nun dort den Chören der Engel und Heiligen zugesellt werden, und mit ihnen voll Anbetung, voll Liebe und Seligkeit unsern Gott und Vater von Angesicht zu Angesicht schauen! Laßt uns niederknieen und um diese Gnade bitten, für ihn und für uns!) Kyrie eleison etc. (Vater unser!) Pater noster etc. A porta etc. Requiescat etc. Domine exaudi etc. Dominus vobiscum etc. Oremus. Fac, quaesumus etc. Requiem etc. Requiescat etc. Anima eius etc.

Begräbniß eines Kindes.

Beim Empfange der Leiche.

„Geliebte Christen! Erhebt und lobet Gott den Herrn, und preiset ihn mit diesem Kinde! Sein Name sei gebenedeit, gepriesen nun und immerdar! Ihn ehre, liebe alle Welt! Sein Ruhm erhebe sich zum Himmel! Denn seht, er schaut mit Vaterhuld das Kleine wie das Große, und trägt für Alles Sorge! So nahm er aus der Erde Staub dies Kind, und hub es hoch empor, und setzte es vor seinen Thron, zu seinen großen Himmelsfürsten! Dort freut es sich in Gottes Vaterarmen, dort ist es ewig selig nun *)." (Laßt uns beten, damit wir diesem aus Gnade beseligten Kinde aus gleicher Gnade und durch das Verdienst einer treuen Mitwirkung zugesellt werden mögen.) Kyrie eleison etc. (Vater unser!) Pater noster etc. Me autem propter etc. Dominus vobiscum etc. Oremus. Omnipotens et mitissime etc.

---

*) Nach dem Psalm: Laudate pueri Dominum, den das Ritual hier hat.

Beim Grabe.

(Laßt uns beten, daß der Herr diese Grabstätte segne, und alle, deren Leiber hier ruhen, mit sich und seinen Auserwählten in ewiger Freude leben lasse.) Besprengung: Sanctificetur etc. Einsenkung: „Der Leib ist aus Erde gebildet, der Geist aber von Gott eingehaucht. So kehre denn zur Erde zurück, was von der Erde, und es komme wieder zu Gott, was von Gott ist!" Einwerfung der Erde: „Bedenke, o Mensch, daß du Staub bist und in den Staub wieder zurückkehrest." Wenn das Grab angefüllt ist: (Laßt uns niederknieen und beten, daß wir und alle, deren Leiber hier ruhen, von Gott begnadigt, durch Buß- und Tugendeifer jene Seligkeit erlangen mögen, welche diesem Kinde wegen seiner Taufgnade und Unschuld zu Theil wurde.) Kyrie eleison etc. (Vater unser!) Pater noster etc. Sinite parvulos etc. Dominus vobiscum etc. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus etc. Deus in cuius etc. Requiescant etc.

Trauung.

Geliebte Christen! Diese Personen haben sich die Ehe versprochen. Ihr heiliges Vorhaben ist dreimal von der Kanzel verkündigt, ohne daß ein Hinderniß bekannt geworden ist. Sollte noch Jemand von euch ein Hinderniß wissen, so wolle er es nun gleich unter christlichem Gehorsam offenbaren, indem ich ihn noch einmal, und auch noch zum zweiten und dritten Male dazu auffordere. — Christliche Brautleute! Da sich nun nichts findet, was euer h. Vorhaben verhindern könnte, so gebe ich euch vor eurer Verbindung noch Folgendes zu beherzigen: Die eheliche Verbindung, die ihr zusammen eingehen wollet, ist Gottes Einrichtung und Anordnung und nach seinem Willen unauflöslich, so daß die Eheleute eher Vater und Mutter, als sich einander verlassen sollen. Darum wurde die eheliche Verbindung auch von je her, wenigstens von den wahren Gottesverehrern, für etwas Göttliches und Heiliges gehalten. Darum sprach Abraham vertrauungsvoll zu seinem Knechte, der für Isaak eine Frau holen sollte: „Der Herr, der Gott des Himmels, wird seinen Engel vor dir hersenden." Darum flehete dieser Knecht mit Zuversicht zu Gott: „Herr, du Gott meines Herrn Abraham, ich bitte dich, steh mir heute bei; erweise meinem Herrn Barmherzigkeit, und laß mich erkennen, welche es ist, die du deinem Diener Isaak bestimmt hast." Darum riefen die Verwandten der Rebecca also aus: „Der Herr hat seinen Willen erklärt, wir wollen nichts Anderes, als was ihm wohlgefällig ist." Und darum wurde die Ehe von allen Frommen, wie z. B. von Tobias, in der Furcht des Herrn, und nicht aus sinnlicher Lust, sondern aus vernünftigen Absichten und im Namen Gottes geschlossen und eingegangen. Ja, weil

die eheliche Verbindung etwas Göttliches und Heiliges ist, eben darum wurde sie auch von Jesus, dem Sohne Gottes, durch seine persönliche Gegenwart und durch sein erstes Wunder auf der Hochzeit zu Cana geehrt und verherrlicht. Auch lehrte Jesus ausdrücklich, daß die eheliche Verbindung Gottes Werk sei, und zwar so, daß der Mensch nicht wieder scheiden könne, was Gott verbunden habe. Ueberdies erhob er auch noch diese Verbindung in seiner Kirche zu einem h. Sacramente, wodurch er den Eheleuten die von ihm erworbene Gnade ertheilt, daß sie sich mit heiliger Liebe bis in den Tod unverbrüchlich treu bleiben, und alle Pflichten ihres Standes christlich vollkommen erfüllen und heilig leben können. — Die Absichten, welche Gott bei der Einrichtung, Anordnung und Heiligung dieser Verbindung hat, sind heilige und gütige Vaterabsichten. Er will den Eheleuten an seinem väterlichen Wirken, an der Schöpfung, Erhaltung und Erziehung seiner Menschenkinder so viel möglich Antheil geben, damit sie sich verdienstlich machen und so viel möglich an seiner h. Vaterfreude Theil haben mögen. Zugleich sollen die Eheleute in ihrer Verbindung auch für sich selbst eine Bewahrung vor allem unlautern Sinn und Wandel, und eine gegenseitige Hülfe zu ihrem zeitlichen Wohle und ewigen Heile finden. Zur Erreichung dieser göttlichen Absichten muß aber eure Verbindung gleichsam ein Bild, eine Nachahmung von der Verbindung Christi mit seiner Kirche sein. Wie nämlich Christus seine Kirche, und insbesondere jede gläubige Seele liebt — nicht als wäre sie seiner Liebe schon werth, oder als hätte sie ihn zuerst geliebt, sondern weil er erst durch zuvorkommende Liebe ihr Herz zu gewinnen und sie noch liebenswürdig zu machen denkt, und wie er zu dem Ende Blut und Leben für sie gab, und beständig bei ihr bleibt, und für sie sorgt, so müsset auch ihr euch einander liebend zuvorkommen. Bei allen Fehlern und Mängeln, die ihr vielleicht an einander entdecket, bei allen Mühseligkeiten und Leiden, die ihr mit einander zu tragen habet, müsset ihr euch nie verachten, kränken oder gar verlassen. Sondern immer eingedenk, daß ihr euch wenigstens mit der Zeit noch ewig heilig und selig finden könnet, müsset ihr euch in dieser Hoffnung einander lieben, trösten und erfreuen, und alles Mögliche thun, damit die Fehler und Mängel gebessert, und die Mühseligkeiten und Leiden erleichtert oder doch mit Geduld und Nutzen ertragen werden. Und dabei müßt ihr so lange eifrig beharren, bis ihr mit oder nach einander gut und zufrieden von hier gehet, und euch einst im Himmel heilig und selig wieder findet. — Sollte Gott euch Kinder anvertrauen, so müßt ihr euch gegen diese eben so verhalten. Auch bei ihnen müßt ihr nicht so sehr darauf sehen, was ihr schon an ihnen habet, sondern vielmehr darauf, was von

ihnen zu hoffen ist, nämlich, daß sie, nach Gottes Bilde geschaffen und nach Gottes Willen erzogen, als Gottes Erben ewig heilig und selig werden können und sollen, und daß es euch vergönnt und aufgetragen ist, dazu das Eurige zu thun, damit ihr euch verdienstlich um sie machet und ewig eure Freude an ihnen habet. Und dessen eingedenk, müsset ihr alle Mühe und Beschwerde, die sie euch verursachen, willig übernehmen, und gern Alles thun und leiden, um sie einst fehlerfrei und vollkommen ihrem himmlischen Vater zuführen zu können. — An Gottes Hülfe und Beistand zu allem diesem wird es euch nicht fehlen. Wie die Verbindung Christi mit der Gemeinde seiner Gläubigen alle Gnadenhülfe zur Folge hat, die zur Heiligung und Beseligung der Gläubigen nöthig ist, so werdet auch ihr als in Christus verbundene Eheleute nur zu bitten und mitzuwirken haben. Gott wird euch dann alle erforderliche Hülfe verschaffen, und auch selbst eure Helfer sein, um seine h. Vaterabsichten an euch und durch euch zu erreichen. — Wenn ihr nun eurem Versprechen gemäß diese heil. Verbindung zusammen eingehen wollet, so frage ich dich zuerst, christlicher Bräutigam: Ist es noch dein gründlich und wohl überlegter Wille, und deine aufrichtige Meinung, dich mit dieser deiner hier gegenwärtigen Braut ehelich zu verbinden, so sprich: Ja. Willst du derselben als ihr Haupt vorstehen, ihr in allem Guten vorangehen, für sie sorgen, und sie lieben wie dich selbst, so sprich: Ja. Willst du sie auch in aller Noth dieses bedrängten Lebens nicht verlassen, sondern beständig bei ihr bleiben, bis der Tod euch scheidet, so sprich: Ja. Deßgleichen frage ich dich, christliche Braut: Ist es noch dein ungezwungener, freier und wohlbedachter Wille, und deine aufrichtige Meinung, dich mit diesem deinem hier gegenwärtigen Bräutigam ehelich zu verbinden, so sprich: Ja. Willst du ihm in allen billigen und gottgefälligen Sachen folgen, ihm treu beistehen, und ihn ehren und lieben, so sprich: Ja. Willst du ihn auch in aller Noth dieses bedrängten Lebens nicht verlassen, sondern beständig bei ihm bleiben, bis der Tod euch scheidet, so sprich: Ja. — Da ihr euch also die eheliche Liebe und Treue wirklich leisten wollet, so gebet euch zur feierlichen Bekräftigung dieses heil. Versprechens die Traustücke und Hände *). (Zuvor wollen wir aber die Traustücke zu einem kirchlichen Denkzeichen einweihen, und zu Gott um die Gnade flehen, daß ihr das Versprechen der ehelichen Liebe und Treue, an welches euch die Traustücke erinnern sollen, gewissenhaft und christlich halten möget.) Weihe der Trau-

*) Diese Anrede enthält bis hieher auch das Ritual zu Deutsch, aber in altem Deutsch und bloß dem wesentlichen Inhalte nach, bis auf einige Gedanken, die ich mit aufgenommen habe.

stücke: Adiutorium etc. Domine exaudi etc. Dominus vobiscum etc. Oremus. Benedic Domine etc. Ansteckung der Ringe: Annulo suo etc. Beim Handgeben: Daß ihr euch die rechte Hand gebet, dadurch bestätiget ihr vor Gott und seiner christlichen Gemeinde wie mit einem Eide, daß ihr euch nicht verlassen wollet, mit welchen Leiden euch Gott auch heimsuchen möge, sondern daß ihr beständig zusammen bleiben wollet, bis der Tod euch scheidet. Und die Traustücke, die rund sind und kein Ende haben, sollen euch eine immerwährende Erinnerung sein, daß so auch eure Liebe und Treue kein Ende haben, und daß ihr eurem heil. Berufe im Namen und zur Verherrlichung des unendlichen Gottes unablässig mit heil. Eifer nachstreben sollet. Umwindung der Stola um die Hände: Matrimonium, in facie ecclesiae inter vos contractum, Deus confirmet, et ego illud approbo, perficio atque solennizo, in Nomine † etc. Die eheliche Verpflichtung, die ihr euch hier vor Gott und seiner Gemeinde, versprochen und gelobt habet, bestätige ich auf Befehl der heiligen christlichen Kirche, im Namen des Vaters ꝛc. *). — Damit nun eure Ehe in der That eine wahrhaft heilige Ehe werde, so laßt uns noch beten, daß euch Gott der Gnade dieses Sacramentes in reichlicher Fülle theilhaftig mache, damit ihr euren heil. Stand gut und christlich anfangen, immer besser und christlicher fortsetzen, und endlich heilig und selig beschließen möget. (Auch dürfen und wollen wir zugleich um den zeitlichen Segen bitten, der das Glück einer heil. Ehe vermehrt, nämlich um den Segen für eure Arbeit zum reichlichen Unterhalte, um den Segen der Gesundheit und eines langen Lebens, und um den Segen an solchen Kindern und Kindeskindern, die euch und der ganzen Gemeinde Freude machen.) Vater unser, u. s. w. Gegrüßt seist du, u. s. w. *In primis nuptiis:* Adiutorium etc. Beati omnes, qui timent Dominum etc. Kyrie eleison etc. Pater noster etc. Salvos fac etc. Exaudiat vos etc. Mitte eis etc. Domine exaudi etc. Oremus. Propitiare etc. Oremus. Deus, qui etc. Zu dem neuen Ehepaare: „Der Gott Abraham's, der Gott Isaak's, der Gott Jacob's, der Vater unsers Herrn Jesu Christi sei und bleibe mit euch! Er gebe euch seinen Segen †! Er lasse euch in Wohlsein und Wohlstand an guten Kindern und Kindeskindern Freude erleben, und führe euch von Tugend zu Tugend, damit ihr heilig und selig werdet mit der Gnade Jesu Christi, der mit dem Vater und dem heil. Geiste gleicher Gott lebt und herrscht in alle Ewigkeit! Amen!"

*) Dieses Deutsche läßt das Ritual wörtlich nach dem Lateinischen folgen.

Si sponsa est vidua: Levavi oculos etc. Oremus. Respice Domine etc. Oremus. Praetende etc. Zu dem Ehepaare: „Die Liebe Gottes des Vaters, die Gnade unsers Herrn Jesu Christi †, und die Gemeinschaft des h. Geistes sei mit euch immer und ewig. Amen."

Einsegnung einer Wöchnerinn.

„Der Herr segne deinen Ausgang und deinen Eingang in seinen Tempel! Er reinige und heilige dich durch seine Gnade! Unsre Hülfe ist im Namen des Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Wohin du in der Angst auch blicken mochtest, es war keine Hülfe zu sehen! Deine Hülfe kam vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat! Er, der dich gesegnet hatte, wachte mit Sorgfalt über dich, und nahm dich in seinen mächtigen Schutz! Er wehrte alles Unglück von dir ab, und erhielt dich in großer Gefahr am Leben! Er gab dir Kraft zum Ausgange und zum Eingange in seinen Tempel *)!" (Hier willst du nun thun, was einst die Gesegnete unter den Weibern that: „Als die Tage ihrer Reinigung vollendet waren, brachte sie das Kind nach Jerusalem in den Tempel, um es dem Herrn darzustellen, und dem Herrn das vorgeschriebene Opfer darzubringen." So willst auch du dich mit deinem Kinde dem Herrn darstellen und seinem Dienste weihen, und ihm ein Lob- und Dankopfer bringen. Ja, danke dem Herrn, denn wahrlich, er ist freundlich, und seine Güte währet ewig! Weihe dich nun mit neuem Eifer seinem heil. Dienste, damit du einst mit deinem Kinde auch in seinen himmlischen Tempel eingehen und dort voll heiliger Freude ihn loben und preisen mögest! Auch wir wollen im Namen der Kirche mit dir dem Herrn danken und ihn bitten, daß er das Opfer deines Herzens gnädig ansehe, und alles thue, was du Gutes wünschest.) Kyrie eleison etc. Pater noster etc. Mitte ei etc. Nihil proficiat etc. Esto illi etc. Domine exaudi etc. Dominus vobiscum etc. Oremus. Omnipotens etc. Benedicamus etc. „Die Gnade und der Segen Gottes des Vaters †, des Sohnes †, und des heil. Geistes †, sei und bleibe mit dir und deinem Kinde nun und immer bis in alle Ewigkeit!" Amen!

Mittheilungen über die Maroniten.

Die Geschichte jener kleinern christlichen Religionsparteien zu schreiben, die in Zeiten entstanden, wo die Sophistik über das Dogma, die weltliche Macht über den Glauben der Unterthanen sich die Herrschaft angemaßt, wo der Episcopat, durch die Gunst des Hofes bestochen oder durch die rohe Gewalt gezwungen,

*) Nach dem Psalm Levavi oculos, den das Ritual hier hat.

Dogmen unterschrieb und wieder verwarf, wo das erhaltende Band der Einheit zerrissen, wo die Part eien, von der Lebenswurzel losgetrennt, in die vielfaltigsten Kämpfe verwickelt und dem Spiel der Leidenschaften Preis gegeben, unter der blutigen Gewalt des Islam seufzend, ein kümmerliches Geistesleben, das seiner selbst sich kaum bewußt ist, fortleben: das ist eine Aufgabe, deren Lösung dem Kirchenhistoriker nicht geringere Schwierigkeit verursacht, als dem Profangeschichtschreiber, wenn er die Geschichte jener morgenländischen Völkerschaften schreiben soll, deren einziger Ehrgeiz darin besteht, den Bergen, die sie bewohnen, das Wenige, was sie bedürfen, abzugewinnen, ihren Tribut zu zahlen und ihre Selbstständigkeit zu erhalten. Denn wie es hier schwer ist, den Ursprung, die Zeit der Niederlassung zu entdecken, die Geschichte der Kämpfe und Kriege zu beschreiben, so ist es dort nicht minder die Lösung der analogen Fragen.

In Syrien, dem Mutterlande der christlichen Häresieen, das seine Fruchtbarkeit nach dieser Seite hin auch unter dem Islam selbst bewährt, treffen wir unter andern jene Religionspartei, die unter dem Namen Maroniten bekannt ist. Wie dieselbe entstanden, wie sie zu diesem Namen gekommen, ob sie Monotheleten gewesen und welches ihr Verhältniß zum orthodoxen römischen Lehrbegriffe war, das sind Fragen, die von einheimischen Schriftstellern anders, und anders von auswärtigen, namentlich den europäischen, Schriftstellern beantwortet werden. Was uns betrifft, so halten wir die einheimischen Schriftsteller keineswegs schon deßwegen für minder glaubwürdig, weil sie die Geschichte ihrer eigenen Religionspartei schreiben, eben so wenig, als wir einen Livius und Tacitus für unglaubwürdig halten, wenn sie die Geschichte ihres Volkes erzählen. Im Gegentheil, wenn irgendwo es nothwendig ist, daß der Verfasser, um die historischen Notizen gehörig zu verstehen und zu fassen, mit dem Geiste, der sie ursprünglich belebt hat, genau vertraut sei, so ist es zuverlässig hier der Fall. Daß die Maroniten Monotheleten gewesen, daß sich die Gesammtheit derselben zu dieser Lehre je bekannt habe, zu dieser Annahme bleiben, nach dem, was z. B. ein Nayron darüber vorgebracht, keine hinlängliche Gründe übrig. Wie leicht aber ein solcher Verdacht entstehen, sich bis zur historischen Gestaltung festsetzen konnte, das stellt sich heraus, wenn man das Verhältniß dieses Volkes zu seiner Umgebung beachtet, wenn man beachtet, wie leicht die Benennung schon nach der herrschenden Analogie auf eine häretische Partei gedeutet werden konnte, wenn man weiß, daß es dem Monotheleten Thomas von Hharan gelungen war, für seine Ansicht eine Partei unter ihnen zu gewinnen, daß die Bemühungen eines Ebn-Seichban unter ihnen nicht unfruchtbar geblieben, daß gar leicht,

was von einem Theile wahr sein mag, von dem Ganzen aus=gesagt wird, und daß derartige Zeugnisse, besonders wenn sie mit andern nicht leicht verglichen werden können, oft leichtsinnig auf=genommen und geltend gemacht werden, ohne die Glaubwürdig=keit des Zeugen zu prüfen, wie das hier bei dem Zeugnisse des Wilhelm von Tyrus *)! der Fall gewesen. Es tritt dieses noch klarer hervor, wenn man bemerkt, daß selbst seit jener Zeit, wo die Verbindung der Maroniten mit der römischen Kirche geschicht=lich mehr hervortritt, so manches geschah, was ihren Lehrbegriff in einem falschen Licht erscheinen lassen mußte, daß man ihre Unbe=fangenheit und Treue zu ihrem Nachtheile mißbrauchte und sie auf diese Weise beim Oberhaupte der Kirche in den Verdacht der Heterodoxie brachte. Das verdient vielleicht nicht so sehr hier hervor=gehoben zu werden, daß häretische Parteien aus ihrer Umgebung ihre Bücher verfälschten und Lehren einschoben, die nicht die ih=rigen waren, als der kaum glaubliche Umstand, daß selbst römische Abgeordnete ihren Patriarchen und mehre ihrer Bischöfe vermoch=ten, bei einem von ihnen zusammenberufenen Concil ihre Na=men auf ein unbeschriebenes Papier zu schreiben, und diese Treu=herzigkeit so sehr mißbrauchten, daß sie eine Reihe von irrigen Lehren darauf einzeichneten und diese, als von dem besagten Con=cilio gut geheißen, dem Papste und den Cardinälen übergaben. Aber auch hier war es der Papst, der den Maroniten Gerechtigkeit widerfahren ließ und den Visitator apostolicus, den Jesuiten Dan=dini **), der uns jenes schändliche Verfahren in seiner Reisebe=schreibung nach dem Libanon erzählt, zu den Maroniten hin=sandte, um den ganzen Hergang zu untersuchen. Ueber dieses Volk, das eine so große Anhänglichkeit an den päpstlichen Stuhl hat, daß es die Versicherung aussprechen konnte: Nous voulons suivre l'église romaine et ne nous en séparer jamais en quelle part elle aille, enthält das so eben erschienene 7. und letzte

*) Gegen die Glaubwürdigkeit des W. v. Tyrus. Pagi critica in Baron. ad ann. 1182.

**) M. s. das sehr interessante Werk: Voyage du mont Liban, traduit de l'italien du R. P. Jérome Dandini, Nonce en ce pays-la; où il est traité tant de la créance et des coutumes des Maronites, que de plusieurs particularités, touchant les Turcs, et de quelques lieux considérables de l'Orient — avec des remarques sur la théologie des chrétiens du Levant et sur celle des Mahometans par R. S. P. (Richard Simon). Paris 1685. Ferner: Fides ecclesiae orientalis, seu Gabrielis metropolitae philadelphiensis opuscula, cum interpretatione latina et notis Richardi Simonis Presby. e congreg. Orat. D. J. Parisis apud Gasparum Meturas, ein Werk, worin von Richard sowohl, als von Abraham Ecchellensis mehres Beachtenswerthe über die Maroniten gesagt ist.

Heft der Correspondance d'Orient von Michaud und Poujoulat einen Brief, der im Juli 1831 in dem Dorfe Badet am Libanon geschrieben worden und über den gegenwärtigen Zustand nicht uninteressante Aufschlüsse enthält, die wir im Wesentlichen mit Hinzufügung einzelner Anmerkungen hier mittheilen wollen.

Die Gelehrten haben über den Ursprung der Maroniten viele Untersuchungen angestellt; ich erinnere mich, in den Memoiren einer Folge der Lettres édifiantes eine Abhandlung des Paters Ingoult über die Sitten und die Religion der Maroniten gelesen zu haben; es gibt eine Dissertatio de origine, nomine et religione Maronitarum von Nayron *), und ich könnte noch viele andere Gelehrte und Orientalisten anführen, welche sich mit Untersuchung über den Ursprung und die älteste Geschichte der Maroniten beschäftigt haben; alle diese kommen in der Annahme überein, der Name Maronit stamme von einem Einsiedler Maron **) her. Nun gibt es aber zwei Einsiedler dieses Namens: einen, der in der syrischen Wüste zu Ende des vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts lebte, im Jahre 443 starb, und Katholik war, und einen andern, der, nestorianischen und eutychianischen Ansichten huldigend, in dem Lande Hamah, dem alten Epiphanien, wohnte und im siebenten Jahrhunderte lebte ***). Die gebildeten Maroniten behaupten, ihre Nation habe sich immer zur römischen Kirche bekannt, und erkennen nur den ältern gottseligen Maron als ihren Stammvater und Stifter an. Die europäischen Gelehrten geben den Maroniten einen häretischen Ursprung und lassen sie von dem Einsiedler von Hamah abstammen; sie fügen hinzu, sie hätten sich im 16ten Jahrhunderte unter Gregor XIII. mit der römischen Kirche vereinigt, und nach Andern ist dieses im 15ten Jahrhundert unter Papst Calixtus geschehen. Meine eigenen Untersuchungen haben mich zur Einsicht geführt, daß weder die gebildeten Maroniten noch die europäischen Gelehrten die Wahrheit ganz getroffen haben.

Es könnte nach unsern Chroniken scheinen, die Maroniten gehörten seit den Zeiten des ersten Kreuzzuges zur lateinischen Kirche, d. i. seit dem 11ten Jahrhunderte. Man könnte in jenen Gläubigen des Libanon, von denen Wilhelm von Tyrus spricht, die vom Libanon herabstiegen, um dem christlichen Heere ihre brüderlichen Gesinnungen zu bezeugen, die Maroniten erkennen. Damals befanden sich die Kreuzzügler auf dem Gebiete von Tripoli; sie wandten sich an die Gläubigen des Libanon, „als an weise

*) Romae 1679. 8.

**) Das Leben desselben, beschrieben von Theodoretus in seiner religiosa historia. *Maron* tom. III. p. 1222. ed. Halens.

***) S. Le Quien Oriens christianus tom. III. p. 6. ff. u p. 50.

Menschen", sagt Wilhelm von Tyrus, die überdies eine genaue Kenntniß des Terrains hatten, um den Weg zu bezeichnen, auf dem man am sichersten und bequemsten nach Jerusalem gelangen könnte. Allein diese Beweise sind unzulänglich und vermögen meine Meinung nicht sicher zu stellen.

Die Maroniten haben einen Patriarchen*), Bischöfe, Priester und Mönche. Der Patriarch führt den Titel: Patriarch von Antiochien; er wird von den Prälaten und Mönchen vom Libanon gewählt; seine Wahl wird der Bestätigung des Papstes unterworfen. Die Einkünfte des jetzigen Patriarchen belaufen sich beinahe auf 500,000 Piaster; ohne dasjenige, was er von seinen Domainen erhält, bezieht er auch ein Sechstel von den Einkünften der Bischöfe. Man zählt zwölf maronitische Bischöfe **); sie sind nicht verpflichtet, an den Orten zu residiren, von denen sie ihren Bischofstitel führen; es gibt solche, die gleichzeitig Bischof mehrer Diözesen sind; so z. B. ist der Bischof von Sgorta zugleich Bischof von Arcas. Jeder Prälat erhält in seiner Diözese den Zehnten; im Uebrigen hat er noch beträchtliche Gefälle und Geschenke. Der Priester hat nur geringe Gefälle und Geschenke von seinen Pfarrkindern. Es gibt kein maronitisches Kloster, welches nicht Grundeigenthum besitzt; die Mönche bebauen dieses selbst und leben von ihrer Hände Arbeit.

Die maronitischen Geistlichen tragen eine beinahe uniformelle Kleidung; bloß die Mönche haben keine Unterbeinkleider und Hemden. Ein schwarzes Tuch, um eine turbanartige Mütze geschlungen, zeichnet den Patriarchen vor den Bischöfen aus; die übrigen Geistlichen tragen eine Capuze. Der Patriarch, die Bischöfe und Mönche leben im Cölibate; die Weltpriester dürfen in der Ehe leben; doch ist auch diesen das Heirathen nur vor dem Empfange der Weihen erlaubt. Jemand, der zwei Weiber gehabt, kann weder

*) Nach Stäudlin kirchl. Stat. 1, 63., Fuhrmann, Handwörterbuch der Kirchengeschichte, Artikel „Maroniten", heißt der Patriarch jedesmal Petrus. Diese Angabe ist nach dem Verzeichnisse in Le Quien Oriens christian. a. a. O. unrichtig, indem hier nur zwei Patriarchen dieses Namens vorkommen. S. auch Burchard, Reise nach Syrien, von Gesenius. Man scheint die Patriarchen der Maroniten mit denen der Armenier zu verwechseln.

**) Nach Scholz, Reise in die Gegend zwischen Alexandrien und Parätonium, die liby'sche Wüste rc., gibt es 6 wirkliche und 6 Titular-Bischöfe (außer dem Patriarchen, der in Kanowin wohnt); diese sind 1) der Bischof von Akka, wohnhaft in Dibbige, 2) der von Beirut in Baskirta, 3) der von Kebrus in Beit Jajeh, 4) der von Trabolus, 5) der von Haleb und 6) der von Scham. Auch in Palästina wohnen Maroniten, namentlich in Akka, Nazaret, Debbel, Aubil, Kuseh, Kaferberam und Horfisch. S. a. a. O.

Priester noch Diakon werden. Die römischen Päpste erlauben die Ehen der Weltgeistlichen am Libanon.

Der Clerus der Maroniten besaß ehemals Güter in Rom, deren Einkünfte zum Unterhalt des dortigen maronitischen Seminars verwendet wurden. Aus dieser Anstalt sind sehr ausgezeichnete Männer hervorgegangen. Die Franzosen veräußerten diese Güter, und mehre Jahre hindurch konnten in Rom keine junge Maroniten mehr für den geistlichen Stand gebildet werden. Jetzt haben die Maroniten durch Beiträge wieder so viel zusammen gebracht, daß vier junge Leute in Rom studiren können. Seit der Confiscation jener Güter durch die Franzosen hat man auf dem Berge Libanon drei Schulen errichtet, worin die italienische Sprache und etwas Logik und Theologie gelehrt wird. Die eine ist zu Ain-Warga, die zweite zu Erouni, die dritte zu Mar-Chalita. Uebrigens hat auch jedes Kloster eine Schule für die gesammte katholische Jugend; auch wird Dogmatik und Moral darin gelehrt; allein aus Mangel an tüchtigen Lehrern gehen nur sehr mittelmäßige Subjecte aus diesen Schulen hervor, und im Allgemeinen muß ich sagen, daß der jetzige maronitische Clerus in der Wissenschaft über die ersten christlichen Begriffe nicht hinauskommt *). Die Zahl der Bevölkerung kann man jetzt auf 260,000 anschlagen: 240,000 auf dem Libanon und 20,000 auf dem Anti-Libanon. Der Groß-Emir, Statthalter vom Libanon, könnte im Falle der Noth 40- bis 50,000 Mann unter die Waffen stellen.

Die Maroniten sind gesund, stark, muthig, thätig, fast alle gutmüthig, ehrlich und ungemein offenherzig. Sie haben eine große Ehrfurcht vor ihren Priestern; dem katholischen Glauben zugethan, halten sie sich einzig daran, was ihnen ihre Priester sagen, kümmern sich wenig darum, ihren Glauben zu ergründen, zu beweisen; sie sind Katholiken durch Ueberlieferung, durch Gewohnheit, durch National-Instinct. — Ich habe gesagt, die Geistlichen

*) Der schwedische Reisende Hr. Berggren, dessen Reisen in Europa und im Morgenlande von D. Ungewitter ins Deutsche übersetzt worden (Darmstadt, bei Leske), der sich längere Zeit auf dem Libanon aufgehalten, sagt über das Seminar von Ain-Warga: die Zahl der Zöglinge beliefe sich auf 20, und diese beschäftigten sich in den ersten Jahren ausschließlich mit dem Grammaticalischen des Arabischen und Syrischen; dann gingen sie zum Studium der Theologie über. Nach einem 8—10jährigen Cursus hätten sie indessen selten mehr gelernt, als daß sie die genannten Sprachen lesen und schreiben und die Ceremonieen beim Gottesdienste verrichten könnten, und außer einigen alten theologischen Schriftstellern läsen sie selten andere Bücher, als die Bibel, den Katechismus, die Liturgie und das Gebetbuch.

seien in der Wissenschaft sehr zurück; die Unwissenheit des Volkes ist natürlich noch viel größer; es gibt einzelne abgelegene Cantone, in denen die Unwissenheit auf eine höchst auffallende Weise erscheint; man hat mir einen Zug erzählt, der von einem unglaublichen Grade derselben zeugt: ein Maronit nämlich habe einen Franzosen gefragt, ob es in Frankreich auch einen Mond gebe! — Indessen erzeugt der Mangel an Aufklärung unter den Maroniten keine Rohheit, kein Sittenverderben, keine Barbarei, wie dies bei andern asiatischen Völkern der Fall ist; der Katholizismus bewirkt ihre moralische Erziehung, und die Maroniten, gestärkt durch diese wahrhaft civilisirenden Elemente, sind immer sanft, gefällig, edelmüthig, der Aufopferung und edler Gefühle fähig gewesen *). Die maronitische Völkerschaft bildet eine Macht im Oriente; sie ist lebenskräftig, hat eine Zukunft, und sie wird sich leichter, als alle anderen asiatischen Völkerschaften, dem Geiste, den Sitten und Gewohnheiten der Europäer anschmiegen. Mir scheint dieses Volk berufen zu sein, einst bei den kommenden Schicksalen des türkischen Reichs eine große Rolle zu spielen. —

Herr Poujoulat rühmt die alte Anhänglichkeit der Maroniten an die französische Nation, die sich bis auf die gegenwärtige Zeit erhalten hat. Außer der Glaubensgemeinschaft beruht diese auch auf dem Schutze, welchen die Nachfolger des h. Ludwig den Maroniten gewährt haben. Herr Poujoulat theilt von zwei Actenstücken, welche die Richtigkeit dieser Angabe verbürgen, eines mit, das auch hier füglich eine Stelle findet.

„*Lettre de protection accordée au révérendissime patriarche à Antioche, et à la nation des Maronites, par le roy de France Louis XIV, du* 26 *avril* 1649.

„Louis, par la grâce du Dieu, roy de France et de Navarre, à tous ceux qui ces presentes verront: salut, sçavoir faisons: que par l'advis de la reyne régente, notre très honorée dame et mère, ayant pris et mis, comme nous prenons et mettons, par ces presentes signées de notre main, en notre protection et sauve-garde spéciale, le révérendissime patriarche et tous les prélats, ecclesiastiques et séculiers, chrétiens maronites, qui habitent particulièrement dans le Mont-Liban: nous voulons qu'ils en ressentent l'effet en toutes occurences; et pour cette

*) Herr Berggren, ein Protestant, stimmt hiermit überein und bemerkt namentlich über die maronitische Geistlichkeit, es möchte wohl kein Land in der Christenheit geben, wo die Geistlichkeit in Rücksicht der Sittlichkeit und Tugend sich mehr auszeichnete, als auf dem Libanon.

fin, nous mandons à notre amé et féal le sieur de la Hayenentclay, conseiller en nos conseils, et notre ambassadeur au Levant, et à tous ceux qui lui succèderont en cet emploi, de les favoriser, conjointement ou séparément, de leurs soins, offices, instances et protection, tant à la Porte de notre très cher et parfait ami le grand seigneur, que partout ailleurs; que besoin sera, en sorte qu'il ne leur soit fait aucun mauvais traitement, mais, au contraire, qu'ils puissent librement continuer leurs exercices et fonctions spirituelles.

„Enjoignons aux consuls et vice-consuls de la nation française établis dans les ports et échelles du Levant, ou autres arborans la bannière de France, présens et à venir, de favoriser de tout leur pouvoir ledit sieur patriarche et tous lesdits chrétiens maronites dudit Mont-Liban, et de faire embarquer sur les vaisseaux français ou autres, les jeunes hommes et tous autres chrétiens maronites qui y voudront passer en chrétienté, soit pour y étudier ou pour tout autre affaire, sans prendre ni exiger d'eux que le nolis qu'ils leur pourront donner, les traitant avec toute la douceur et charité possible. Prions et réquérons les illustres et magnifiques seigneurs, les bachats et officiers de sa hautesse, de favoriser et assister le sieur archevêque de Tripoli, et tous les prélats et chrétiens maronites, offrant de notre part de faire le semblable pour ceux qui nous seront recommandés de la leur. Donné à Seint-Germain-en-Laye, le vingt-huitième d'avril 1649, et de notre règne sixième. Signé, Louis. Par le roi, la reine régente, sa mère présente. † Loco Sigilli, et de Lomenic."

Nachtrag zu der Abhandlung über Scotus Erigena.

(S. S. 33 dieses Heftes.)

Von den drei Schriften des Erigena: De divisione naturae, De praedestinatione und De sanguine et corpore Christi, wurde jede von der Kirche verworfen und verdammt.

Das erste Urtheil ward gegen die Schrift De praedestinatione gefällt, von vielen Bischöfen und Concilien. Unter den als ketzerisch vorzugsweise bezeichneten Sätzen zeigen folgende ganz besonders die antichristliche pantheistische Grundlage des Verfassers: Mortem miseriamque suppliciorum aeternalium omnino nihil esse, et per hoc nec praescire, nec praedestinari. Non esse Dei praedestinationem nisi de his, qui praeparati sunt ad aeternam felicitatem. In primo homine non peccasse

naturae generalitatem sed uniuscuiusque individuam voluntatem. — Deum, ubicunque fuerit praesentia, ibi esse habitatione. — Misericordiam nullam esse nisi mortem aeternam, mortem aeternam nisi veritatis ignorantiam. — Nihil appetere impiorum omnium et diaboli nequitiam, nisi ab eo, qui est summa essentia, recedere in tantum, ut eorum natura, si lex divina sineret, in nihilum rediret etc. — Andere Sätze sind wohl nur wegen der philosophischen Unbehülflichkeit jener Zeit und jenes Gefühles falscher Demuth, welche selbst das Bewußtsein der Substantialität für selbstsüchtig erklärt, verdächtiget worden, als: Substantiam hominis esse tria, esse, velle et scire et haec peccando non amisisse. — Nullam naturam posse perire. — Velle homini a se per naturam esse, inchoare vero posse et perficere nonnissi per gratiam. — Deum sicut neminem compellit (cogit) peccare, ita nec bene vivere. Manche Sätze bedürften, damit über ihren Gehalt entschieden werden könnte, näherer Begründung. So kann mit Wahrheit gesagt werden: Abusive translateque dici, praescire Deum et praedestinare; wenn darunter die Ausschließung des creatürlichen Zeitbegriffes vom Wesen Gottes verstanden wird.

Daß Erigena nach Hincmar De praedest. 31., Ascelin contra Berengarium, Adocualdus O. B. M. Floriacensis in Veterum Patrum sententias de Corpore et Sanguine Christi contra ineptias J. Scoti gelehrt haben soll, daß das Sacrament des Altars nicht den wahren Leib und das wahre Blut Christi, sondern nur das Andenken daran darstelle, könnte nur als Inconsequenz erklärt werden. Denn dem Pantheisten, als solchem, kommt (bei der von ihm behaupteten Identität aller Substanzen) der Beweis, daß das consecrirte Brod und Wein Leib und Blut des Heilandes sei, viel leichter an, als der Beweis, daß alle andern Dinge es nicht seien. — Das Werk Erigena's über diesen Gegenstand wurde auf dem Concilium zu Vercelli (1050) unter Papst Leo IX. förmlich verdammt, und auf dem Concilium von Rom, unter Nicolaus II. (1059), mußte Berengar, der sich darauf berufen hatte, es mit eigener Hand den Flammen übergeben.

Sein Hauptwerk De divisione naturae wurde, wie bereits erwähnt, fast zwei Jahrhunderte später auf der Provincial-Synode zu Sens 1225 unter Bestätigung des Papstes Honorius III. verurtheilt.

(Vgl. hierüber Alexander Natalis Hist. eccles.; Opera C. Roncaglia, cum animadv. J. D. Mansi. Venetiis 1771, tom. VI. Secul. VIII. IX. X. Diss. de Joanne Scoto Erigena, p. 441.)

Der Bischof von Straßburg und D. Bautain.

Die Mißverhältnisse, welche durch die Lehre des Herrn D. Bautain in der Diözese Straßburg hervorgerufen worden, sind dem deutschen Publicum durch die tübinger Quartalschrift sowohl, als durch den Katholiken, durch diese Zeitschrift und die deutsche Uebersetzung des Hirtenbriefes des Herrn Bischofs von Straßburg bekannt geworden. Denjenigen, welchen der Friede und das Aufblühen der Kirche und des kirchlichen Lebens am Herzen liegt, können wir die höchst erfreuliche Nachricht mittheilen, daß diese Mißverhältnisse einen über alle Erwartung günstigen Ausgang gehabt haben. Herr Bautain und seine Freunde haben sich ihren geistlichen Obern wieder unterworfen und haben jene Lehren, welche in dem bekannten Hirtenbriefe des Bischofs von Straßburg, Herrn Le Pappe de Trévern, als die wahren und echt katholischen aufgestellt und von Seiner Heiligkeit Gregor XVI. selbst gutgeheißen worden sind, angenommen und in einer eigenen Urkunde förmlich unterzeichnet. Die desfallsigen Unterhandlungen sind längere Zeit hindurch gepflogen worden, schienen auch sogar einmal den erwarteten Erfolg nicht zu versprechen, bis eine hochgestellte Person, wie wir vernehmen, der Präfect von Straßburg, die Leitung derselben übernahm und unter dem 18. November dieses schöne Resultat zu Stande brachte. Folgendes ist das neue Rundschreiben, welches der Herr Bischof Le Pappe de Trévern in dieser Sache erlassen hat:

„Vielgeliebte Mitarbeiter und Mitbrüder! Wir haben den Trost, Euch anzukündigen, daß die Mißverhältnisse, die zwischen einigen Priestern und Laien dieser Diözese und Uns Statt gehabt haben, endlich gehoben sind. Herr Bautain und seine Anhänger, als gehorsame und ehrerbietige Söhne, haben so gut wie Wir eingesehen, daß es vollkommen Zeit sei, so schweren Entzweiungen rücksichtlich der Lehre ein Ende zu machen, sich frei und offen, mit Kopf und Herzen an das Centrum der Einheit, den obersten Hirten dieser Diözese, wieder anzuschließen, und sich in jene väterlichen Arme wieder aufnehmen zu lassen, die nicht länger mehr vergebens geöffnet bleiben durften.

„Wir hoffen, Gott werde den heiligen und muthigen Entschluß, den er ihnen heute eingegeben, segnen und bekräftigen. Die Gläubigen werden dies mit einem lebhaften Gefühle der Freude vernehmen und mit Uns der Fürsehung für dieses glückliche Ereigniß Dank sagen.

„Gegeben in Unserer Residenz zu Straßburg, den 19. Nov. 1835.

„† J. F. M., Bischof von Straßburg."

Die Erklärung, welche Herr Bautain und seine Freunde unterzeichnet haben, lautet, wie folgt:

„Erklärung.

„Wir unterzeichneten Priester der Diözese Straßburg, in der Absicht, auf eine bestimmte Weise auf die vom Herrn Bischofe von Straßburg, in seinem Schreiben vom 30. April, gestellten und in seinem Avertissement vom 15. Sept. näml. Jahres wiederholten sechs Fragen zu antworten, erklären, daß wir nachstehende sechs Propositionen annehmen, und die ihnen entgegenstehende Lehre verwerfen, und verpflichten uns, weder mündlich noch schriftlich etwas zu lehren, was damit nicht in Uebereinstimmung ist.

„I. Le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu. — La foi, don du ciel, est posterieure à la révélation; elle ne peut donc pas convenablement être alléguée vis-à-vis d'un athée en preuve de l'existence de Dieu.

I. Die Vernunft (das Raisonnement) kann mit Gewißheit das Dasein Gottes beweisen. — Der Glaube, als Gabe Gottes, folgt auf die Offenbarung; also kann man dem Atheisten gegenüber, um das Dasein Gottes zu beweisen, vernünftiger Weise sich nicht auf dieselbe berufen.

„II. La révélation mosaïque se prouve avec certitude par la tradition orale et écrite de la synagogue et du christianisme.

II. Die mosaische Offenbarung wird mit Gewißheit bewiesen aus der mündlichen und geschriebenen Ueberlieferung der Juden und Christen.

„III. La preuve de la révélation chrétienne tirée des miracles de Jésus-Christ sensible et frappante pour les témoins oculaires, n'a point perdu sa force avec son éclat vis-à-vis des générations subséquentes. Nous trouvons cette preuve dans la tradition orale et écrite de tous les chrétiens. C'est par cette double tradition que nous devons la démontrer à ceux qui la rejettent ou qui, sans l'admettre encore, la désirent.

III. Der Beweis für die christliche Offenbarung aus den Wundern Jesu Christi, der für die Augenzeugen so handgreiflich und schlagend war, hat für die nachfolgenden Geschlechter mit seinem Glanze nicht auch seine Kraft verloren. Wir finden diesen Beweis in der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung aller Christen. Mittelst dieser doppelten Ueberlieferung müssen wir sie (die Offenbarung) also denjenigen, die sie verwerfen, und denen, die sie, ohne sie noch angenommen zu haben, suchen, beweisen.

„IV. On n'a pas le droit d'attendre d'un incrédule qu'il admette la resurrec-

IV. Man darf von einem Ungläubigen nicht erwarten, daß er die Auferstehung unse-

tion de notre divin sauveur, avant de lui en avoir administré des preuves certaines; et ces preuves sont déduites de la même tradition par le raisonnement.

res göttlichen Heilandes annehme, bevor man ihm dafür zuverlässige Beweise geliefert hat; und diese Beweise werden aus derselben Ueberlieferung mittelst der Vernunft hergeleitet.

„V. L'usage de la raison précéde la foi, et y conduit l'homme par la révélation et la grâce.

V. Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben vorher, und sie (die Vernunft) führt den Menschen zu demselben (dem Glauben) mittelst der Offenbarung und der Gnade hin.

„VI. La raison peut prouver avec certitude l'authenticité de la révélation faite aux juifs par Moise et aux chrétiens par Jésus-Christ.

VI. Die Vernunft kann mit Gewißheit die Wahrheit der Offenbarung, welche den Juden durch Moses, den Christen durch Jesus Christus geworden ist, beweisen.

„Straßburg, den 18. November 1835.

„L. Bautain, Ehrendomherr. G. A. Carl. Isidor Goschler. Theodor Ratisbonne. De Regny. H. de Bonnechose. J. Mertian. Alphons Gratry. T. Lewel. N. Lewel."

Der Cardinal Pacca hat neuerdings Denkwürdigkeiten über Portugal, nebst einem kurzen Berichte über seine Nunciatur zu Lissabon in den Jahren von 1795 bis 1802, herausgegeben. Das Werk ist zu Velletri bei Ercole mit einer Karte erschienen; es bildet eine Fortsetzung zu den Denkwürdigkeiten dieses Cardinals, und wird ohne Zweifel bald ins Deutsche übersetzt werden.

Kirchenhistorische Actenstücke.

Es ist den Lesern dieser Blätter wahrscheinlich nicht unbekannt, daß der Jesuit Doctor Leger als Vicarius apostolicus von Bengalen von Sr. Heiligkeit Gregor XVI. bestellt, und nebst sechs andern Priestern an dem Orte seiner Bestimmung (Calcutta) angekommen ist. Das Breve, welches Se. Heiligkeit in dieser Sache erlassen, lautet in der deutschen Uebersetzung, die wir nach der englischen, aus calcuttischen Blättern in das Catholic Magazine übergegangenen, nehmen, wie folgt:

„An den geliebten Sohn, Pater Robert St. Leger, von der Gesellschaft Jesu.

„Gregorius XVI., Papst.

„Unserm geliebten Sohne Heil und apostolischen Segen! Der sehr ausgedehnte Landstrich, der unter der Herrschaft der Engländer in Ostindien gelegen ist, hat oft und selbst zu Zeiten, wo Wir den Vorsitz in der Versammlung Unserer Brüder, der Cardinäle, der Fürsten der h. Kirche, zum Zwecke der Verbreitung des Glaubens führten, Unsere Fürsorge in Anspruch genommen. Seitdem Wir mit göttlicher Zulassung auf die Höhe des Apostolates erhoben sind, sind Wir durch die Heiligkeit Unseres Amtes verpflichtet, auf Wege zu sinnen, auf denen die katholische Religion in jenen Ländern ausgebreitet werde. Da aber unter den drei dortigen Präsidentschaften die von Bengalen nicht bloß ihrer Bevölkerung, sondern auch der Verschiedenartigkeit ihrer Städte und Bevölkerung wegen die erste ist, so däuchte Uns, daß Wir vorzugsweise dorthin die Verkündiger des Evangeliums hätten senden sollen. Während Wir mit diesen Gedanken umgingen, erhielten Wir von frommen Personen aus Calcutta Briefe, worin sie sowohl Uns, als die Congregatio de propaganda fide ersuchten, ihnen beizustehen und ihnen Priester, namentlich aus der Gesellschaft Jesu, zu senden; weil sie, wie sie sagten, den großen Ruf dieser Priester im Andenken erhalten hätten, so möchten Wir ihnen auch solche nach Calcutta senden. Uebereinstimmend mit dem Begehren dieser Katholiken, und die Pflicht Unseres Apostolates auf das angelegentlichste erfüllend, und in Uebereinstimmung mit unsern Brüdern, den Cardinälen der h. römischen Kirche, haben Wir dem Präfecten der Gesellschaft Jesu befohlen, Uns Jemand aus seinem Orden für diese Mission auszuwählen, und er hat dich, geliebter Sohn, ausersehen, als den Mann, der vor Andern in Religion, Tugend und Wissenschaft der Ausgezeichnetste ist. Aus diesem Grunde und in der Voraussetzung, daß du von jedweder Censur der Excommunication, Suspension oder Interdict frei zu sprechen bist, sprechen Wir dich hiermit frei und wollen dich mit der Gewalt und dem Namen eines Vicarius apostolicus bekleiden, und verleihen dir, damit du dein Amt heilsam verwalten mögest, ausgedehnte Machtvollkommenheit (indem du bloß dem h. Stuhle unterworfen sein sollst), die aus der Fülle Unserer Gewalt hervorfließt; damit du die katholische Religion befestigen und ausbreiten mögest in der volkreichen Stadt Calcutta und ihrer Präsidentschaft, mit Ausnahme bloß derjenigen Plätze, wo Unser ehrwürdiger Bruder Antonio Pezzonio, Bischof von Ebo und apostolischer Vicar, entweder selbst oder durch seine Missionare aus dem Capuziner-Orden sein Amt verwaltet; auch mit Ausnahme derjenigen Plätze, wo Unser geliebter Bruder Friedrich Cao, Bischof von Zao und Unser

apostolischer Vicar in den Königreichen Ava und Pegu, angestellt ist. Wir wünschen, daß du in diesen genannten Plätzen keine Jurisdiction, als mit ihrer respectiven Erlaubniß, ausübest. Arbeite, geliebter Sohn, im Vertrauen auf den Beistand des allmächtigen Gottes und halte dir die früheren Beispiele, die deine Ordensbrüder gegeben, und insbesondere die Arbeiten eines Franciscus Xaverius vor! Geh hin in die Aernte, die deiner und deiner Brüder harret, denen wir noch zwei Zöglinge des Collegii de propaganda fide beigegeben haben, hoffnungsvolle Jünglinge, die in guten Grundsätzen erzogen sind, und welche Wir deiner Jurisdiction unterwerfen.

„Gegeben zu Rom zu St. Peter, den 18. April 1834, im 4. Jahre Unsers Papstthumes.

(Gez.) „Cardinal Albanus."

Die Kirche von Bengalen, welche durch das vorstehende Breve unter einen Vicarius apostolicus gestellt wird, stand bis jetzt unter der Jurisdiction des Bischofs von Maliapur, dessen Metropolit der Erzbischof von Goa ist. Der Bischofssitz von Maliapur wurde von Pius V. 1606 errichtet, und ganz Bengalen unter seine Jurisdiction gestellt; er ist jetzt erledigt, oder vielmehr, der erwählte und noch nicht consecrirte Bischof desselben residirt nicht in Indien. Diese Diözese wird nun durch einen Augustiner, Fre Manuel d'Ave Maria, verwaltet, und dieser hat sofort in folgendem Rundschreiben gegen Herrn Leger Protest eingelegt:

„Fre Manuel d'Ave Maria, D. L., Ex-Provincial der Einsiedler vom Orden des h. Augustinus, Synodal-Examinator des Erzbischofs von Goa, Administrator des Bisthums St. Thomas von Maliapur u. s. w.

„Allen, die Gegenwärtiges lesen, werde Heil und Segen in Jesu Christo.

„1) Es ist uns berichtet worden, ein von Sr. Heiligkeit abgesandter Vicarius apostolicus sei in Calcutta angekommen, und habe die Absicht, sich in den Besitz aller Rechte des Bisthums von Maliapur zu setzen, und wirklich habe er ein Schreiben an Se. Hochwürden, den Vicar von Portocannag, gesandt, und ihm angezeigt, daß alle Priester dieser Mission vom 1. Januar 1835 an die Sacramente unter seiner Jurisdiction verwalten sollen und usurpire durch diesen Act die Rechte des genannten, von Sr. Heiligkeit Pius V. glorreichen Andenkens im Jahre 1606 mit Zustimmung des Königs Philipp von Portugal und Algarbien errichteten Bisthums. Beide, jener Papst und jener König, haben bestimmt, daß das Königreich Bengalen unter die geistliche Jurisdiction des gedachten Bisthums gestellt werden solle, wie dies

aus dem 4. §. der Errichtungsbulle, welche vom Anfange an bis jetzt berücksichtiget und beobachtet worden ist, hervorgeht.

„2) Da nun durch diese Usurpation der Auctorität große Uneinigkeiten, Streitigkeiten, Aergernisse und zuletzt ein Schisma entstehen könnten, so machen wir allen unsern Untergebenen, geistlichen und weltlichen, bekannt, daß wir 1) gegen die besagten Schritte Sr. Hochw. des Vicarius apostolicus Protest einlegen und 2) daß wir an Se. Excellenz, den hochwürdigsten Herrn Erzbischof von Goa, den Metropoliten dieses Bisthums, appelliren werden.

„3) Weiter thun wir allen unsern Vicaren der Mission von Bengalen kund, daß Se. Heiligkeit Paul V. glorreichen Andenkens in dem 6. §. der Erections-Bulle erklärt, der h. Stuhl zu Rom könne aus keinem Grunde den benannten König Philipp von Portugal und Algarbien und seine Nachfolger des Patronat-Rechtes berauben, und der gedachte König könne sich nie desselben als beraubt ansehen, es sei denn mit seinem eigenen Zugeständnisse, und er solle, falls er desselben auf irgend eine Weise von Seiten des römischen Stuhls beraubt worden, eine solche Beraubung als ungültig und unwirksam ansehen. Und weiter: jede Bulle, jedes Breve, die vom heiligen Stuhle zu Rom ohne ausdrückliche Zustimmung des genannten Königs von Portugal und Algarbien und seiner Nachfolger erlassen worden, sollen null und nichtig sein.

„4) Als portugiesische Unterthanen sind wir streng verpflichtet, den Gesetzen unseres Königthums und den Beschlüssen unserer allergläubigsten Majestät zu gehorchen, und einer derselben aus den Zeiten Don Joseph's I. glorreichen Andenkens, datirt v. 6. Mai 1765, verordnet, daß kein Rescript, keine Constitution, keine Bulle des römischen Hofes Kraft habe und kein portugiesischer Unterthan, unter Strafe des Verlustes des Bürgerrechts, sich denselben unterwerfen solle, wenn sie nicht zuvor die königliche Genehmigung und Gutheißung erhalten. Wir hoffen demnach, daß ein Jeder sich nach diesem Decrete und dem Inhalte des im §. 6 der oben erwähnten Bulle Gesagten achten werde.

„5) Und dem zufolge befehlen wir allen Vicarien, Se. Hochw. den apostolischen Vicar nicht als ihren Ordinarius in dieser Diözese zu betrachten, bis zur Entscheidung dieses Punktes, entweder durch den Metropoliten oder den portugiesischen Hof, dem wir Bericht über die Sache abgestattet haben.

„6) Gegenwärtiges soll in allen Kirchen der Mission drei Sonntage nach einander unter der Hochmesse abgelesen werden, und über

die Ausführung dieses Befehls wird unser Provisor pflichtmäßig uns Bericht erstatten.

„Gegeben zu St. Thomas von Maliapur, den 5. December 1834.

„Fre Manuel d'Ave Maria,
„Bisthums-Verweser."

(Fortsetzung folgt.)

Zweck der Retemptoristen.

Es gibt gewiß keinen geistlichen Orden, über dessen Zweck man im Allgemeinen so schlecht unterrichtet ist, als den der Liguorianer oder Redemptoristen (gestiftet von dem h. Alphons von Liguori im J. 1787). Wir theilen daher hier den kaiserlichen Befehl zur Einführung dieser Congregation in die östreichischen Staaten mit, in der Hoffnung, daß dieses Actenstück dazu beitragen möge, die obwaltenden falschen Ansichten über diesen Orden zu berichtigen.

„S. k. k. Majestät haben unterm 19. April 1820 allergnädigst zu befehlen geruht, daß die Congregation der Redemptoristen in allerhöchstihren Staaten hergestellt werde.

„Der Zweck dieser Congregation ist:

„1) Die Bearbeitung des Seelenheils der Ordensglieder, mittelst einer eifrigen Nachfolge unsers Herrn Jesu Christi.

„2) Die Beförderung der Religiosität nach den christkatholischen Lehrbegriffen, der Sittlichkeit und einer echten menschenbeglückenden wissenschaftlichen Bildung bei allen Individuen, auf welche ihr Wirkungskreis sich erstreckt.

„3) Die Besorgung des Gottesdienstes, des Religionsunterrichts und des Beichtstuhls in den ihr anvertrauten Kirchen und in jener Sprache, welche die Ortsverhältnisse erheischen.

„4) Die Uebernahme der Lehrkanzeln, Lehranstalten, Erziehungshäuser, Waisenhäuser, Convicte u. s. w., welche ihr von der Staatsverwaltung anvertraut werden.

„5) Die Aushülfsleistung in allen Zweigen des Seelsorgerdienstes auf kürzere oder längere Zeit in den Städten oder auf dem Lande, wenn sie von der Landesbehörde oder dem Ordinariate hierzu aufgefordert wird.

„6) Die Uebernahme von Personen männlichen Geschlechts auf kürzere oder längere Zeit im Hause, welche geistlichen und religiösen Uebungen freiwillig sich unterziehen wollen.

„7) Die Uebernahme von Geistlichen, gegen eine entsprechende Entschädigung, welche ihr von einer Staatsbehörde oder von dem Ordinariate zur Correction übergeben werden."

Papst Calixtus III. und der Komet von 1456.

Unter den vielen Schriften über Kometen, zu deren Bekanntmachung der halley'sche Komet in diesem Jahre Veranlassung gegeben, gibt es nur wenige, in denen nicht auch des Papstes Calixtus (II.) Erwähnung geschieht *). Man begreift, wie dieser Papst mit dem genannten Kometen in Verbindung gebracht wird, wenn man sich erinnert, daß derselbe Komet schon früher mehrmal, und zwar in den Jahren 1456, 1531, 1607, 1759, beobachtet worden, und daß Papst Calixtus (III.) im Jahre 1455 auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde. Von diesem Papste heißt es nun in den oben schon bezeichneten Schriften: „er habe eine Bulle erlassen und habe den Kometen sammt den Türken in den Bann gethan **), und Pontecoulant setzt sehr witzig hinzu, man müsse übrigens bekennen, „der Komet sei hiedurch nicht gehindert worden, seinen Lauf friedlich fortzusetzen, und Mahomed nicht, aus der Sophienkirche seine vornehmste Moschee zu machen." Was nun die Sophienkirche betrifft, so weiß man, daß diese schon früher, ehe man an diesen Kometen noch dachte, zu einer Moschee geworden war: den 29. Mai 1453 hatte der Imam bereits vor Mahomed darin fungirt; das aber bleibt immer dabei sehr lächerlich, daß ein Papst einen Kometen sammt den Türken in den Bann thut, ungefähr eben so lächerlich, als der Begriff ist, den diese gelehrten Astronomen von dem Kirchenbanne haben. Indessen, so lächerlich dieses auch immer sein mag, so sollten dieselben mit dem Aberglauben und der Furcht eines alten Mannes, der kein Astronom war, doch einige Nachsicht haben. Auch die aufgeklärten Römer, die keine Papisten waren und nicht in den dunkeln Zeiten des Mittelalters lebten, versprachen sich ja selten etwas Gutes von den Kometen; Cicero selbst nennt sie magnarum calamitatum praenuncii; Plinius, der Buffon seiner Zeit, hielt sie für ein terrificum magna ex parte sidus; Virgil gab ihnen das Prädicat diri, Lucan nannte sie mutantes regna, Silius erklärte sie für regnorum eversores, und Tibull für belli mala signa. Auch hatte Newton, als Calixtus diese vorgebliche Bulle erließ, das Gesetz der allgemeinen Schwere und die höhere Analysis noch nicht entdeckt; Halley hatte diese Entdeckung auf den Kometen — dem er durch die Berechnung seines Umlaufs seinen Namen gegeben — noch nicht angewandt, und die Astronomen wußten damals ungefähr eben so viel Sicheres über die Kometen zu

*) Unter andern die Schriften von Arago, von Littrow, von Pontecoulant, von Woeckler u. s. f.

**) Nachricht über den Kometen von Halley durch Pontecoulant, aus dem Französischen von Evander. Heidelberg 1835.

sagen, als der gemeine Mann, dessen Furcht sie bei der Erscheinung derselben theilten. Mathematici, sagt Platina, ingentem pestem, caritatem annonae, magnam aliquam cladem futuram dicebant *); dasselbe berichtet auch Aeneas Sylvius, und fügt dann hinzu, sed maiora sunt quae astrorum *periti* vel *vates* timenda praedicant **). Sie werden auch um so nachsichtiger über das Verfahren dieses Papstes und die abergläubische Furcht seiner Zeit urtheilen, wenn sie erwägen, daß sie im 19. Jahrhunderte — im Jahrhunderte der Aufklärung — so viele Schriften in Umlauf setzen mußten, um die Zeitgenossen vor abergläubischer Furcht vor dem Kometen von 1835, der nicht plötzlich erschien, wie i. J. 1456, sondern lange vorher verkündigt, zu bewahren. Doch, müssen wir denn die Nachsicht der Astronomen für Calixtus nothwendig erflehen? Sollte Calixtus, der sonst so muthig und entschlossen war, ut admirati sint omnes, wie Platina ***) sagt, quod homo senex, ac fere decrepitus, tantum animi haberet, vor dem Kometen gezittert haben; er, der lebendig überzeugt war, daß luna et stellae in potestate domini sunt? Läßt sich gar kein Zweifel an der Richtigkeit der Angabe erheben, Calixtus habe in einer eigenen Bulle den Kometen und die Türken in den Bann gethan? Wir wollen sehen. — Daß Calixtus der Zweite dieses gethan, wie übereinstimmend in den oben genannten Kometen-Schriften angegeben wird, dies ist offenbar falsch: denn dieser Papst war einige Jahrhunderte vorher, im Jahre 1124 schon, mit Tode abgegangen; die Rede kann nur von Calixtus dem Dritten sein, der in dem genannten Jahre 1456 auf dem päpstlichen Stuhle saß. Daß aber dieser eine solche Bulle nicht erlassen habe, dies wird jedem von vorn herein schon im höchsten Grade wahrscheinlich sein, der einen Begriff vom Kirchenbanne hat und weiß, daß dieser Papst trotz seines hohen Alters noch wohl wußte, was er that. Sagte man, der Papst habe den Kometen exorcisirt, so hätte das wenigstens den Schein der Wahrheit nicht wider sich, da es bekanntlich Exorcismen gegen die Gewitter gibt. — Calixtus III. hatte nicht sobald den päpstlichen Stuhl bestiegen, als er auch sofort Alles aufbot, einen Kreuzzug gegen die Türken zu Stande zu bringen, und hierbei eine Energie des Willens, einen Muth und eine Ausdauer an den Tag legte, die um so mehr unsere gerechte Bewunderung erregen, je geneigter gemeinhin Männer von seinem Alter sind, allen Unternehmungen, die nur einigen Kraftaufwand fordern, auszuweichen. Nach allen Seiten hin strömten auf seinen Befehl

---

*) Hist. de vitis Pontificum Rom. p. 239. ed. Venet.
**) Aeneae Sylv. Epist. CCLIII. p. 785. ed. Patav. 1571.
***) A. a. O.

Gesandte aus, um die europäischen Fürsten für die Ausführung seines Planes zu gewinnen; Lob und Tadel, Versprechungen und Drohungen wurden hierzu angewandt; selbst Thränen sparte er nicht. Ueberall, in den Städten und auf dem Lande, zogen begeisterte Prediger umher, unter denen ein Johannes Capistranus *), der größte, aber christliche Agitator seiner Zeit, um das Volk zur Theilnahme durch Unterstützung und Gebet anzufeuern; Processionen, öffentliche Gebete wurden vorgeschrieben, Ablässe bewilligt, um den göttlichen Beistand in dieser großen Angelegenheit zu erflehen. Hätte nun Calixtus die Christenheit nicht entmuthigt, wenn er Furcht vor dem Kometen hätte blicken lassen und wenn er denselben in den Bann gethan? Nun aber findet sich in allen seinen zahlreichen Bullen, Breven u. s. w., die er an den Kaiser, an Könige, Feldherren, Bischöfe erlassen, gar keine Stelle, in der sich Furcht vor dem Kometen ausspräche; ja, der Komet selbst wird nicht einmal genannt. Es scheint auch die Furcht vor dem Kometen und den Türken im Allgemeinen nicht so groß gewesen zu sein, weil sonst die Fürsten das Unternehmen des Papstes bereitwilliger unterstützt hätten, als sie es wirklich thaten. Nihil Christianorum principes cogitare videntur, sagt Aeneas Sylvius, nemo opponit pro nostra salute manum. Pontifex maximus clamat et non auditur, minatur et non timetur **). Eben der Komet aber wurde als ein günstiges Zeichen von Seiten der Christen angesehen, daß sie den Sieg über die Türken erringen würden. Dem seligen Johannes Capistranus, dessen feuriger Beredsamkeit der große Sieg der Christen über die Türken bei Belgrad zuzuschreiben ist, wurde es sogar geoffenbaret, daß der Komet ein Zeichen des Sieges für die Christen sei. Wir haben hiefür das Zeugniß Nicolaus' von Fara, eines Gefährten des Capistranus und Augenzeugen. Dieser schreibt: Hac itaque die, quae fuit prima dominica quadragesimae apostolica suscepta potestate, quasi altisona tuba ex altare incipiens vocem suam ad crucem accipiendam, seque imitandum maximam Christianorum infra paucos menses turbam allexit et incitavit; et eo fortius incitavit, quod ad tuendam orthodoxam fidem caelum ipsum quasi binis caelestibus tubis de mense iunii per multos dies suo modo ante Turcarum adventum clamavit: binis enim apparentibus cometis una ante auroram quae prae sui magnitudine omnes orbis nationes terruit: altera post

*) Ueber die merkwürdige Wirksamkeit dieses Mannes s. einige Notizen in der Zeitschrift für die historische Theologie von Illgen, II. Bd. II. Stück S. 259.

**) Epist. CCXXXIX.

solis occasum, quae etiam similem mortis umbram praeferre videbatur, coepit Dei famulus bonae esse spei, quando quidem Christo revelante illam felicissimam victoriam de Turcis praemonstrare cognovit *). Im Juni also, demselben Monate, in dem auch nach Halley der in Frage stehende Komet erschienen, hatten statt des Einen zwei Kometen geleuchtet und waren, weit entfernt, die Christen mit Schrecken zu erfüllen, als Zeichen ihres Sieges erschienen. Am 29. desselben Monats erließ Calixtus sein berühmtes Rundschreiben an alle Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, verordnete darin öffentliche Gebete, Processionen u. s. w., um den Beistand des Himmels gegen die Türken zu erflehen; darin wird den Geistlichen ohne Ausnahme vorgeschrieben, während der Messe folgende Oration zu beten: Omnipotens sempiterne Deus, in cuius manu sunt omnium potestates ac omnium iura regnorum, respice auxilium Christianorum ut gentes paganorum, quae de sua feritate confidunt dexterae tuae potentia conterantur. Denen, die ein Vater Unser und ein Ave beten, wird ein Ablaß bewilligt, und damit das Volk dieses Ablasses theilhaftig werde, soll in singulis ecclesiis inter nonas et vesperas videlicet ante pulsationem vesperarum seu ei propinque saltem per intervallum mediae horae dazu ein Zeichen mit der Glocke gegeben werden. In diesem Encyclicum **), welches bald nach der Erscheinung des Kometen erlassen wurde und worauf jene Angabe von der Verfluchung dieses Kometen und der Türken beruht, wird der Komet mit keinem Worte erwähnt, wie sich Jeder durch eigene Lectüre überzeugen kann. Gleichzeitige Schriftsteller sprechen von dem Kometen, sagen aber nichts davon, daß der Papst ihn in den Bann gethan, ihn exorcisirt oder Gebete wider ihn angeordnet habe. Aeneas Sylvius (Pius II.) thut seiner zweimal, in zweien von Rom aus datirten Briefen ***), in denen er Neuigkeiten berichtet, Erwähnung; auch er bringt das Erdbeben in Apulien, die ansteckende Krankheit in Ungarn, die Theurung des Jahres 1457 u. s. w. damit in Verbindung; aber auch die Niederlage der Türken knüpft er an denselben an; ein Beweis, daß der Komet nach seiner Ansicht auf Seiten der Christen und nicht der Türken stand. Der h. Antoninus schreibt ****) von den Gebeten, den Processionen, dem täglichen Läuten mit der Glocke, welches Calixtus gegen die Türken anordnete; aber von dem Kometen ist keine Rede. Wenn er aber später über diesen spricht, so ist keine Rede mehr von dem Papste Calixtus. Pla=

*) Raynald ad annum 1456.

**) Bei Raynald ad ann. 1456. p. 461.

***) Epist. CCVII. und CCLII.

****) S. Antoninus in Summa p. III. tit. XXII.

tina erwähnt in dem Leben des Calixtus des Kometen; aber der Papst habe denselben in den Bann gethan, das sagt er mit keiner Sylbe. Seine Worte sind: Apparente deinde per aliquot dies cometa crinito et rubro cum mathematico ingentem pestem et futuram dicerent, ad avertendam iram Dei Callistus aliquot dierum supplicationes decrevit, ut si quid hominibus immineret, totum id in Turcos christiani nominis hostes converteret. Mandavit praeterea, ut assiduo rogatu Deus flecteretur in meridie campanis signum dari fidelibus omnibus, ut orationibus eos iuvarent, qui contra Turcos continuo dimicabant *). Diesem Gebete, sagt Platina, sei er geneigt, den Sieg bei Belgrad zuzuschreiben; ein Beweis also, daß Platina sich nicht auf etwa später erschienene Verordnungen des Papstes bezieht, sondern auf solche, die vor jenem Siege erlassen worden; daß aber Platina hier das eben erwähnte Rundschreiben des Papstes im Auge gehabt und seine Angabe darauf gestützt habe, ist nicht zu zweifeln; hätte er dasselbe aber auch v o r Augen gehabt, so würde er so ungenau nicht referirt haben. Denn es heißt nicht, wie Platina irrig sagt, in *meridie* campanis signum dari fidelibus omnibus, sondern inter nonas et vesperas solle dies geschehen; ein Irrthum, der die Veranlassung gegeben, daß die Einführung der viel ältern Sitte, bei der Mittagsglocke den Angelus zu beten, dem Calixtus zugeschrieben wird **). Dann heißt es in dem Encyclicum selbst nichts weiter, als: die Prediger sollten das Volk auch zur Buße auffordern, ac feritate Turcorum illis exposita, et quanta Christianis intulerint inferreque conentur mala omnium orationes ac pia erigant confisi ad Deum vota contra illos; davon aber, was Platina schreibt: ut si quid immineret totum id in Turcos converteretur, steht nichts da, was auch ja ohnehin gegen den Grundsatz der Nächstenliebe verstoßen hätte. Aber selbst dann, wenn man annehmen wollte, Platina habe dieses feierliche Encyclicum nicht im Auge gehabt, was sich mit Grund nicht annehmen läßt, so würde doch aus der Stelle die Excommunication des Kometen, wie der Augenschein lehrt, nicht folgen. Hiernach darf es uns nicht wundern, wenn Gibbon in der Ungenauigkeit einen Schritt weiter geht, und geradezu von einer feierlichen Exorcisirung und Excommunication unseres Kometen spricht. Calixtus, at whose feet almost all Europe lay prostrated in the deepest humilty (?), had the condescension to hear their prayers. At his intervention a prayer was read every day at noon

---

*) A. a. D.

**) Vgl. A. Sandini vitae Pontific. p. 445. not. 10.

in all churches, in which the Comet as well the Turks and the destructive plague were solemnely exorcised and excommunicated. But that no one should neglect this importand and solemn act the custom was introduced of giving the signal for the general assembly at the moment of noon by the church bell, a custom that has been continued to the present time *). Gibbon ist ein gefeierter Historiker; es darf nicht auffallen, wenn ein Astronom sich auf ihn in Sachen der Geschichte verläßt. Thut das ein Mann wie La Place **), so ist es nicht schwer mehr, zu begreifen, wie die übrigen astronomischen Schriftsteller dazu gekommen sind, diese Angabe ohne eigene Prüfung aufzunehmen.

Wir haben uns vielleicht zu lange schon bei dem halley'schen Kometen aufgehalten, um ihn von dem Banne freizusprechen, in welchem die Astronomen ihn so gern festgehalten hätten. Wir wollen daher so kurz wie möglich hier noch einen Kometen erwähnen, der sich in die Geschichte der Päpste verirrt hat, denjenigen nämlich, der nach Herrn Littrow im Jahre 538 erschienen ist. Dem Einflusse dieses Kometen wurde eine Pestkrankheit zugeschrieben, welche diejenigen, die davon ergriffen waren, mit heftigem Gähnen und Niesen plagte. Herr Littrow fügt hinzu, Gregor der Große habe befohlen, beim Gähnen das Zeichen des Kreuzes über den Mund zu machen, und beim Niesen „helfe dir Gott!" zu sagen; eine Sitte, die sich bis auf den heutigen Tag in vielen Gegenden erhalten hat.

Es ist die gewöhnliche Erklärung des Ursprunges dieser Sitte, welche uns Littrow, Arago u. s. w. ***) hier geben. Schon Carolus Sigonius leitet diese Sitte von jener Krankheit ab; doch sagt er nicht, Gregor sei es gewesen, der befohlen habe, beim Gähnen das Zeichen des Kreuzes zu machen. Die Worte des Sigonius sind: Quod cum saepius eveniret (nämlich das sternutare und oscitare) consuetudo inducta est, quae nunc etiam observatur, ut sternutantibus salutem precando oscitantibus signum crucis ori admovendo praesidium quaererent. Quibus rebus permotus Gregorius ad caetera caelestis irae piacula, postero anno religiosam

*) S. Littrow Ueber Kometen, neue Aufl., Wien 1835, S. 88.

**) La longue queue de la comète de 1456 répandit la terreur dans l'Europe, déjà consternée des rapides progrès des Turcs qui venaient de renverser le Bas-Empire, *et le pape Calliste ordonna des prières publiques dans lesquelles on exorcisait la comète et les Turcs.* S. Ami d. l. R. n. 2575. In der dritten Ausgabe der Théorie analytique des probabilités. Paris 1820, sind die Worte: *et le pape etc.*, nicht mehr zu lesen.

***) Ami d. l. R. a. a. O.

in die Resurrectionis supplicationem instituit, atque solenni in pompa sanctam Dei genitricis imaginem extulit *). Allein sollte der Ursprung der Sitte, den Niesenden einen Glückwunsch zuzurufen, nicht schon jenseit der Zeiten Gregor's des Großen zu suchen sein? Und wie, wenn diese Sitte ursprünglich nicht christlich wäre, sondern von den Heiden selbst herstammte? Ein Paar Stellen aus heidnischen Schriftstellern werden diese Fragen beantworten. Apuleius in Metamorph. l. 9. erzählt, die Frau eines Walkers habe einen ihrem Manne nicht befreundeten Jüngling unter einem Weidengeflechte versteckt; der Jüngling sei aber durch Schwefelgeruch genöthigt worden, wiederholt zu niesen, und so von dem Gatten entdeckt worden. Maritus, sagt Apulejus, e regione mulieris accipiebat sonum sternutationis, cumqui putaret ab ea sternutamentum proficisci *solito sermone salutem eiprecabatur.* Sed cum iteraretur rursum, ac frequentaretur saepius rei nimietate commotus, quod res erat tandem suspicatur. — Petronius Arbiter, der zur Zeit des Tiberius lebte, sagt von einem Knaben, Gyton, den man vermißte: Gyton collectione spiritus iam plenus ter continuo ita sternutavit, ut grabbatum concuteret: ad quem motum Eumolpus conversus, *salvere Gytona iubet.* — *Cur sternutamentis salutamus?* fragt Plinius, quod etiam Tiberium Caesarem, tristissimum (ut constat) hominem in vehiculo exegisse tradunt **). Aber wir haben Zeugnisse, daß diese Sitte noch weit vor den Zeiten des Tiberius bekannt war. Ich verweise auf Aristoteles, der in seinen Problemen in dem Capitel „von den Nasenlöchern" allerlei curiose Fragen aufwirft und beantwortet. Hier kommt unter andern auch diese Frage vor: *διὰ τί τῶν μὲν ἄλλων πνευμάτων αἱ ἔξοδοι — — οὐχ ἱεραί, ἡ δὲ τοῦ πταρμοῦ ἱερά*; seine Antwort schließt: *ὥστε ὡς σημεῖον ὑγιείας τοῦ ἀρρώστου καὶ ἱερωτάτου τόπου προσκυνοῦσιν ὡς ἱερόν, και φήμην ἀγαθὴν ποιοῦνται* ***). Nach Eustathius pflegten die Griechen dem Niesenden *Ζεῦ σῶσον*, Jupiter o adsis! zuzurufen; auch sagten die Niesenden dieses sich selbst. Diesen Ausdruck und eine neue Bestätigung für unsere Behauptung finden wir auch in einem alten griechischen Epigramm, worin von der Nase eines gewissen Proclus keine einladende Be-

---

*) Hist. de reg. Ital.

**) Plin. l. 21. c. 22.

***) Aristot. ed. Becker p. 963.

Cur eruptio — — sternutamenti sacra habita est? — — perinde igitur quasi bonum indicium valetudinis partis optimae atque sacerrimae sternutamentum adorant beneque augurantur.

schreibung gemacht und unter Anderm gesagt wird, sie sei so lang, daß er selbst es nicht hören könne, wenn er niese, und daher das *Ζεῦ σῶσον* sich nicht zurufe.

Οὐ δύναται τῇ χειρὶ Πρόκλος τὴν ῥῖν' ἀπομύσσειν,
Τῆς ῥινὸς γὰρ ἔχει τὴν χέρα μικροτέρην.
Οὐδὲ λέγει, Ζεῦ σῶσον, ἐὰν πταρῇ· οὐ γὰρ ἀκούει
Τῆς ῥινὸς, πολὺ γὰρ τῆς ἀκοῆς ἀπέχει *).

Erwägt man, daß die ältesten Christen die heidnischen Gebräuche nicht alle abschafften, sondern manche, indem sie ihnen eine christliche Deutung gaben, beibehielten: so begreift man, wie dieselben die heidnische Formel, ein *Ζεῦ σῶσον*, in ein: „Gott segne dich" leicht umwandeln konnten. Wenn aber die ältesten Christen, wie uns Tertullianus berichtet, bei jeder Gelegenheit das Kreuzzeichen machten — ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conservatio exercet, frontem crucis signaculo terimus **), und wenn das Gähnen als etwas Bedeutungsvolles angesehen wurde: so brauchten die Christen die genannte Pest und die Weisung Gregor's des Großen nicht abzuwarten, um, wenn sie gähnten, das Kreuzzeichen über den Mund zu machen.

Nachricht vom „ewigen Evangelium"!

Es ist jetzt eine Schrift erschienen und wird verbreitet, welche den Titel führt: „Ein ewiges Evangelium nach dem wahren Sinne dieser Worte; für alle Menschen: befolgt und mitgetheilt aus freiwilliger Treue zu Jesu Christo und aus aufrichtiger Liebe zur ganzen Welt; von Johann Ludw. Jul. Florentin Schwarz. (Angeblich) Pittsburg in Pennsylvanien, Mai 1835. (171 S. gr. 8.)" Sie ist vom Anfange bis zum Ende eine fortgehende Verlästerung der geordneten Kirchenlehrer im protestantischen Deutschlande, die als Dummköpfe, als falsche Christen, als Sündendiener im Geiste einer gewissen norddeutschen Zeitung, auf allen Blättern verunglimpft und als die Antichristen bezeichnet werden. Dabei wird auf die Vernunft und ihren Gebrauch, zugleich aber auch (hört!) auf die Moral und

*) Epigr. l. 2.
Non potis est Proclus digitis emungere nasum
Namque est pro nasi mole pusilla manus
Nec vocat ille Jovem sternutans: quippe nec audit
Sternutamentum, tam procul aure sonat.

**) De Coron. Milit. c. 3.

das Predigen der Moral fanatisch geschimpft; das Volk aber wird ermahnt, nun die Arme zu regen. „Stehet auf, mein Volk" (heißt es S. 21), „und lasset uns des Sohnes des lebendigen Gottes würdig sein! So werfet nun die Heuchler von den Kanzeln unseres Tempels, welche Christi Ehre und Unschuld verkaufen, und sich seine Ehre geben, welche vorgeben, sie hätten unseren Glauben, und verdrängen denselben mit den Falschheiten ihrer Heuchelei aus seiner eigenen Kirche. Werfet die Betrüger von unseren Kanzeln und aus unseren (?) Kirchen hinaus, welche mit ihrer Heuchelei den Unmündigen unser Evangelium zerreißen, unseren Glauben aus unseren Tempeln verdrängen, und den Leuten ihre falschen Moralen auskramen und für eigene Ehre verkaufen. Werfet die Lügner von unseren Kanzeln und aus unseren Kirchen hinaus, welche heimlicher Weise das Evangelium zerstückeln und verdrehen, und somit (?) vor den wahrhaft Gläubigen Gott und Jesum Christum öffentlich zu Lügnern machen, so, daß die armen Kinder des Glaubens ihre eigenen Tempel verabscheuen müssen. Werfet die Thiere und die Hurer von unseren Kanzeln und aus unserem Tempel hinaus; sie lehren und unterrichten die Vernunft, recht schlau und heimlich thierisch zu leben — dies gebietet Jesus Christus allen Personen, welche zur wahren Gemeinde, das ist zu seiner Gemeinde, gehören wollen; und ich sage in Christi großem Namen, daß, wer mir jetzt nicht helfen will, seinen und unseren Tempel zu reinigen und zu befreien von den Feinden, die ich hier beschreibe, und von deren Werke, der wird mit dem Satanas in seine Hölle geworfen und in ewigem Feuer verbrannt. Niemals hat Jesus Christus seiner Gemeinde verstattet, Diener des Satanas als ihre Lehrer und Hirten anzunehmen; und wo sie Diener des Satanas als ihre Lehrer und Erklärer annimmt, da muß sie zur Strafe auch dem Satanas zufallen. — So richtet Gott, und eben so wollen wir auch richten."

Das ist nun freilich nur dasselbe, was die Neu-Evangelischen in Zeitungen, Sendschreiben und anderen Pamphlets seit einer Reihe von Jahren gepredigt und ans Volk geschrieben haben. Nur daß sie nicht so grob von einem Herabwerfen von den Kanzeln sprachen, sondern nur ein höfliches Ansinnen an die Rationalisten ergehen ließen, von ihren Kanzeln und Lehrstühlen herabzusteigen und aus der Kirche zu scheiden, und daß sie nur die Regierungen aufmerksam machten, doch endlich darein zu sehen und das Ansinnen ein Wenig mit dem weltlichen Arme zu unterstützen.

Das gefiel! — Es gefiel in A. B. und C.; man freute sich des schönen Glaubenseifers, man belohnte ihn, und er bethat sich immer freier und getroster, so daß auch jetzt an einem gewissen

Orte junge Candidaten kein Bedenken finden, Schmähschriften gegen ihre geistlichen Obern in Druck ausgehen zu lassen. — Sehr gut; der Glaube und der Glaubenseifer muß bei jungen Leuten frühzeitig durchbrechen und nichts schonen. „Unser Wille ist Gottes Wille, und unser Werk ist Gottes Werk!" Das ist das Feldgeschrei dieser Frommen. Das ist auch das Losungswort dieses „ewigen Evangeliums". —

Aber — das neue Evangelium sagt auch ferner S. 25: „Unser Wille ist Gottes Wille, und unser Werk ist Gottes Werk. Jesus Christus will und verlangt von seiner Gemeinde, daß sie sein Haus, ihren Tempel, rein, unbefleckt und heilig erhalten soll, als einen Zufluchtsort der Seinigen; so soll sich seine Gemeinde vor allen Dingen auch selbst ihre Priester erwählen, und sich stets von dem vollkommenen Glauben derselben versichern. Es ist abermals der Wille und das Werk Jesu Christi, daß er jetzt mit seinen Heiligen in sein Haus auf Erden einziehe, und bei seinem Einzuge solches aus den Händen des Satanas befreie. Wo uns aber bei solchem Werke Obrigkeiten hindern und stören wollen, da handeln solche Obrigkeiten offenbar wider den Willen Gottes, dienen also dem Satanas, und stellen sich in den Streit gegen uns. Und eine jede solche Obrigkeit hört alsdann auch auf, unsere Obrigkeit zu sein; denn wo die Obrigkeit wieder (wider) Gott ist, kann sie nicht dessen Dienerinn sein; und wo sie Gutes bestraft, kann sie keine Rächerinn zur Strafe sein über den, der Böses thut. Und welche Obrigkeit Gutes bestraft, kann keine Dienerinn Gottes sein, also auch keine Gewalt haben über Diener Gottes, welches wir doch alle sind, und so kann sie keine Gewalt haben über die, welche Gutes thun wollen. Eine jede Obrigkeit, welche wider den Willen Jesu Christi ist, muß auch wieder (wider) unseren, und wieder (wider) Gottes Willen sein: und da wir keinen zweien Herren dienen können, so kann nicht diejenige Obrigkeit sein, welche Gewalt über uns hat, sondern nur die Obrigkeit des Willens Gottes kann und darf Gewalt über uns haben. Auch diejenige (n) Obrigkeiten, welche uns zwingen wollen, Gutes (d. i. ihre Schwärmereien) zu unterlassen, sind wieder Gottes Willen, und können nicht unsere Obrigkeiten, sondern nur des Satanas Dienerinnen sein. Diejenige Obrigkeiten also, welche nicht die Gemeinde Jesu Christi frei über sich schalten und walten lassen, wie dieselbe will, fordern die Heiligen (?) Jesu Christi zur Nothwehr auf, und alsdann ist diese unsere Wehr gerecht und billig, und der allmächtige Gott ist mit uns und bei uns."

Wie ist es? — Wird man diesen Grundsätzen in A. B. und C. auch Beifall zulächeln? Wird man sich solches Glaubenseifers auch freuen? — Nun, wer den Baum pflanzt und hegt, muß sich auch die Früchte gefallen lassen, die er trägt. Wer an dem politischen Fanatismus und seinen Wirren nicht genug hat, der mag nur immerhin durch Zeitungen, Tractätchen und „ewige Evangelia" den religiösen Fanatismus ins Volk bringen lassen. Wem an politischen Aufständen nicht genügt, der pflege und begünstige die Partei, welche schon längst gern einen kirchlichen Aufstand und eine Kanzelstürmerei gegen die angestellten Lehrer der Religion erregt hätte. Wenn man es lange genug treibt und treiben läßt, so kommen doch am Ende auch Thaten heraus, wie wir dies neuerlich in Frankreich gesehen haben.

Denn daß das „ewige Evangelium" nicht von einem Americaner, sondern von einem Deutschen in Deutschland geschrieben ist, liegt am Tage. Ein wirklicher Nordamericaner hat andere Gegner, als die deutschen Theologen, zu deren Verlästerung dieses Buch geschrieben ist. Auch hat es der Verf. hier und da vergessen, daß er ein Americaner sein will. Er schreibt z. B. S. 163: „Die scharfen Hiebe unsers Schwerts, mit welchem wir deutsche Christen vorerst auf die grausamen Thierhäupter Deutschlands zu schlagen haben." Er spricht S. 29 von „den Städten eines monarchischen Bundes," was ja doch wohl kein anderer, als der deutsche Bund, sein kann.

Welcher Geist in diesem ewigen Evangelium weht, und wie sehr er dem heiligen Geiste entfremdet ist, zeigen auch die Verse, in welche sich S. 36 die Andacht des Verfassers gegen die Pfaffen, d. i. nach seiner eigenen Erklärung gegen die aufgeklärten protestantischen Theologen, und gegen die Tyrannen, d. i. gegen die Monarchie, ergossen hat, und zwar nach der Melodie: „Ein freies Leben führen wir ꝛc." Es heißt:

„Das Pfaffenthum soll untergehn,
Wir wollen reinen Glauben.
Es lies't ja doch ein jeder Christ,
Was Gottes heil'ger Wille ist;
Das soll man uns nicht rauben.

Die Pfaffen aber rauben es
Mit den verkehrten Lehren;
Die unsern Glauben ganz zerstückt,
Und daraus die Moral geflickt,
Die Christen zu bekehren.

Und die Vernunft, die man verehrt,
Wird falsch erklärt von Pfaffen,
Ist ohne Lieb zum wahren Gott,
Ist voller Läst'rung, voller Spott,
Will Christenthum abschaffen.

Wir wissen es bei unserm Gott,
Daß die Vernunft nichts liebet,
Daß die Vernunft tyrannisirt,
Mit leerem Prahlen schwadronirt
Und keinen Heilland (sic) liebet.
Denn die Vernunft dient ihrem Thier,
Und liebet wie die Thiere,
Daß sie Tyrannen anerkennt,
Zu keinem Glauben sich bekennt,
Durch den nur Gott regiere.
Drum werfen wir jetzt die Vernunft
Sammt ihren Pfaffen nieder,
Und folgen nur der Weisheit (?) Rath,
Die auch die wahre Liebe hat,
Als Gottes eigne Glieder.
Die Rationalen lügen stets,
Und schimpfen Orthodoxen,
Sie seien außer der Natur,
Und folgten einer Lügenspur,
Die Christus gab für Ochsen.
Die Orthodoxen sehen nicht
Den Feind an starken Orten;
Sie stehn auf Kanzeln fett und groß,
Und schwätzen von der Liebe Schooß,
Und sind zu dumm geworden.
Wir halten unser Christen-Schwert,
Den Glauben jetzt vor Allen,
In unsrer Rechte hoch empor,
Das Pfaffen- und Tyrannen-Chor
Soll jetzt auf Erden fallen."

Dieses „ewige Evangelium" wird umsonst ausgetheilt. Von wem? — Vermuthlich von den so genannten Rationalisten, die ja bekanntlich mit bedenklichen Umtrieben gegen die Throne schwanger gehen sollen, obgleich das ewige Evangelium von der Vernunft bezeugt: „daß sie Tyrannen (Monarchen) anerkenne."

D. a. K.-Z.

Die Aufhebung heiliger Leiber in Rom.

Die d. allg. K.-Z. theilt über diesen Gegenstand folgende Nachrichten eines neuern französischen Reisenden mit:

„Vor einigen Tagen wohnte ich", sagt der Reisende, „der Versetzung einiger heiligen Leichname bei, die man in den Katakomben ausgräbt.

„So oft die Arbeiter, die mit den Ausgrabungen beauftragt sind, eine gewisse Anzahl von Gräbern entdeckt haben, zeigen sie es entweder dem General-Vicar, oder dem Bischofe, Secretär

des Papstes, an, der dann zu diesem Zwecke einige Priester committirt, um zur Aufhebung dieser Leichname mit angemessener Decenz und Achtung zu schreiten. Diesmal war es ein Mönch vom Augustiner-Orden, welcher beauftragt war, die Ausgrabung der Gebeine zu leiten, und ich erhielt die Erlaubniß, ihn zu begleiten. Die Katakombe, die wir zunächst besuchten, ist erst neuerlich genauer untersucht worden, und sie kann einen Begriff davon geben, wie die alten Christen die Ausgänge verbargen, durch welche sie in die Orte ihrer Versammlungen gelangten.

„In einem Weinberge und unter einer alten Mauer fanden wir unter Gesträuch verborgen eine Oeffnung, in welche eine sehr steile Treppe auslief und durch welche wir in lange und enge Gänge hinabstiegen, denen zur Rechten und zur Linken leere Höhlungen waren. Aber tiefer im Grunde fanden wir drei Gräber, die wir als Martyrern angehörig erkannten, theils an der auf dem das Grab verschließenden Steine eingegrabenen Palme, theils an einer kleinen gläsernen Vase, in welche man Blut von dem Martyrer gethan. Immer hatten die Christen die Vorsicht, eines dieser beiden Zeichen den Gräbern hinzuzufügen, welche die Leichname ihrer verstorbenen Brüder umschlossen, zum Zeugniß ihres Glaubens.

„Wenn die Gebeine an einem feuchten Orte gewesen sind, so sind sie in der Regel sehr gut erhalten, obgleich ein Wenig dunkler oder trüber geworden; wenn sie sich dagegen an einem sehr trockenen Orte befunden haben, dann sind sie im ersten Anblicke von glänzender Weiße, zerfallen aber in Staub, wie man sie anrührt.

„Die Gräber dieser ersten Katakombe trugen keine Inschrift. Wir gingen in eine zweite, die hinsichtlich der Zahl der Kammern und der Höhe der Gänge viel schöner war. Nachdem wir mehre Höhlungen untersucht hatten, kamen wir an zwei Gräber, deren jedes mit einem Steine von Marmor verschlossen war. Auf einem dieser Steine stand in griechischen Buchstaben das Wort G e m e l o s, und auf dem andern das Wort E u t y c h i a. Die Gebeine der heiligen Eutychia waren wohl erhalten, aber sie zerfielen in Staub, als man sie anrührte; sie mußte bei ihrem Tode nicht mehr jung gewesen sein: denn es fehlten ihr einige Zähne, wenn man sie ihr nicht etwa, zu einer ihrer Martern, ausgebrochen hatte. Unter ihrem Kopfe lag eine Röhre von Glas, in welcher ein Theil ihres Blutes verschlossen war. Zu ihren Füßen lagen Gebeine zweier anderen Martyrer, die ohne Zweifel im Circus von wilden Thieren zerrissen worden waren: denn man sah klar, daß ihre Gebeine zerbrochen gewesen, bevor man sie ins Grab gelegt. Die Köpfe waren von dem Leibe getrennt. Ich legte sie in die Kasten, die man herbeigebracht, um sie auf-

zunehmen. — Man kann nicht glauben und ich nicht beschreiben, was ich empfand, als ich diese Häupter von Martyrern unserer ursprünglichen Kirche in den Händen hielt."

Die Ewigkeit der Höllenstrafe

wird durch keine Einwendung so sehr berührt, als durch diese: „Wären die Höllenstrafen ewig, endlos, so würden die Verdammten nur Mittel und nicht Selbstzweck sein, da doch Gott ein vernünftiges Wesen nie bloß als Mittel behandeln kann" (Bretschneider in seinem Handbuche der Dogmatik, 2r. Band, Seite 506). Hätte dieses seine Richtigkeit, so wäre die Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafe nicht etwa bloß über die Vernunft, sondern wider die Vernunft, der Vernunft widersprechend, und sie wäre gewiß falsch. Aber so gewiß, wie es wahr ist, daß die von Gott Verworfenen und Verdammten, wenn ihre Verwerfung und Verdammung eine endlose ist, nicht Selbstzweck, sondern bloß Mittel sind — indem es ja unmöglich zu ihrem eigenen Besten sein kann, daß sie einem endlosen Unheile und Wehe Preis gegeben sind —, so gewiß ist es falsch, daß Gott ein vernünftiges Wesen nie bloß als Mittel behandeln könne. Denn die Frage, ob der heilige Gott jemals ein vernünftiges Wesen als Mittel behandeln könne, muß nur dann verneint werden, wenn eine solche Behandlung seiner Heiligkeit immer zuwider ist, und dieses könnten wir nur dann mit Grund behaupten, wenn sie der menschlichen Heiligkeit immer zuwider wäre. Widerspricht es denn der menschlichen Heiligkeit, ein vernünftiges Wesen jemals, unter welchen Umständen auch immer, als Mittel zu behandeln? Es muß dieses schon deßwegen verneint werden, weil gewiß ist, daß wir bei vollkommen heiliger Gesinnung ein vernünftiges Wesen dann als Mittel behandeln können, wenn es dieses nöthig macht, um uns selbst oder Andere ihm gegenüber als Selbstzweck zu behaupten. Aber hieraus folgt nur, daß es nicht auf jeden Fall unheilig ist, ein vernünftiges Wesen als Mittel zu behandeln, und es fragt sich noch, ob dieses hier anwendbar sei. Gehen wir daher der Sache tiefer auf den Grund. Der Grund, weßwegen wir ein vernünftiges Wesen um seiner selbst willen werthschätzen, es achten und daher als Selbstzweck betrachten und behandeln müssen, ist offenbar nicht, weil es ein vernünftiges Wesen (ein Vernunftwesen), sondern ein vernünftig thätiges Wesen ist oder werden kann. Denn sei ein Wesen auch vernünftig, d. h. ein Vernunftwesen, ist und wird es aber niemals vernünftig thätig, so kann es, vernünftig betrachtet, nicht mehr Werth für uns haben, als der Stein und jedes andere Wesen, welches nicht ver-

nünftig thätig ist. Zwar ist und bleibt in dem Vernunftwesen eine höhere Kraft, die in dem Steine nicht ist; aber eine Kraft, die nicht wirket, die todt ist, steht jeder andern, wenn auch noch so geringen, aber in ihrer Art wirksamen Kraft offenbar nach. Wenn es also durch übernatürliche Offenbarung gewiß ist, daß es Vernunftwesen gibt, die kraft ihres Wesens nicht vernünftig thätig sind und auch nie vernünftig thätig werden können, und die überdies auch alle übernatürliche Hülfe, vermöge welcher sie noch allein vernünftig thätig werden und bleiben könnten, auf ewig ganz entbehren: so kann unsre Vernunft es unmöglich unheilig finden, wenn wir diesem Wesen eben so wohl, wie dem Steine, in Verhältniß zu solchen Wesen, die vernünftig thätig sind oder sein werden, allen eigenen Werth absprechen und sie bloß noch als Mittel behandeln. Folglich —. Es würde also erst bewiesen werden müssen, daß die christliche Lehre von dem natürlichen Unvermögen des Menschen zur Heilswirkung falsch sei, oder daß der Richterspruch: „Weichet von mir, ihr Verfluchten!" so viel heiße oder heißen könne, als: „Ich ziehe meine Gnadenhand, ohne welche ihr zu nichts Gutem kommen könnet, nicht gänzlich von euch", oder daß es den Eigenschaften Gottes widersprechen würde, wenn Gott seine Gnadenhand nicht jedem Vernunftwesen und zwar so oft aufs Neue darreichen wollte, bis es dieselbe endlich ergriffe und beharrlich festhielte, daß also jedes Vernunftwesen, wo nicht natürlich, doch übernatürlich ein Wesen sei, welches einmal vernünftig thätig sein und bleiben werde. Nach diesem Beweise würde es erst vernünftig feststehen, daß Gott nie ein Vernunftwesen als bloßes Mittel behandeln könne, wo dann aber der oben angegebene Fall, in so fern er auf Gott anwendbar ist, noch eine Ausnahme machen würde.

Das enge Thor. (Matth. VII. u. Luc. XIII.)

Ein exegetischer Gedanke.

„Gehet ein durch die enge Pforte; fürwahr, weit ist das Thor und breit der Weg, der zum Verderben führt. Und Viele haben ihn schon gewandelt." „Wie eng" dagegen „ist das Thor, und wie schmal der Weg, der zum Leben führt! Und es gibt wenige, die ihn finden. Hütet euch vor den falschen Propheten u. s. w." Das „Leben" ist das gottähnliche Leben im Himmel, der Himmel; das „Verderben" die Hölle. Der „Weg zum Leben" ist die Tugend, der „Weg zum Verderben" die Sünde, das Laster. Das „Thor" ist der Eingang — nicht des Himmels und der Hölle, sondern der Wege, die zu beiden führen. Denn wo der Weg, der zum Leben, zum Himmel führt, zu Ende ist, da geht

es in den Himmel und gewiß ohne Schwierigkeit, so daß sich da nicht mehr ein enger Eingang, ein enges Thor denken läßt. Wo dagegen der Weg, der zur Hölle führt, sich endet, da geht es in die Hölle, und gewiß nicht leicht. Auch spricht Jesus ja so, daß die Zuhörer von ihrem Standpunkte aus erst das Thor und dann erst den Weg und am Ende des Weges Himmel und Hölle sehen. Daß das Thor und der Weg der Sünde weit und breit ist, bedeutet die natürliche Leichtigkeit, mit welcher wir Menschen den Weg der Sünde betreten und einhalten. Daß schon so Viele den Weg der Sünde wandelten, so daß dieser Weg bereits gut betreten und dadurch leicht findbar und bequem geworden ist, deutet auf das böse Beispiel, welches uns eben so sehr zieht, wie die böse Natur uns treibt. Hiernach ist auch zu deuten, daß das Thor und der Weg der Tugend eng und schmal und so wenig betreten ist. Der Sinn ist also: Ich habe euch nun (in dieser Bergpredigt) den Weg der Tugend, den Weg zum Himmel gezeigt. Glaubet aber nicht, daß ihr diesen Weg schon von selbst finden und gehen werdet, daß ihr euch nur durch eure Natur treiben und euch nur durch das Beispiel Anderer ziehen lassen dürfet, um auf diesen Weg zu kommen und auf demselben zu beharren und weiter zu kommen. Nein, es kostet erst große Selbstüberwindung, um auf denselben zu kommen. Dies laßt euch denn nun gefallen. Wollet ihr den Weg der Sünde wandeln, der zur Hölle führt, dann habt ihr dieses freilich nicht nöthig. Denn wahrlich, der Weg der Sünde läßt sich ohne alle Mühe einschlagen, und auch ohne alle Mühe einhalten. Ihr findet da weder im Anfange noch im Fortgange einige Schwierigkeit. Schon eure eigene Natur treibt euch auf diesen Weg und hält euch auf demselben. Ueberdies findet ihr auf diesem Wege auch so viele Vorgänger, daß ihr ihn auch schon deßwegen nicht leicht verfehlen und verlieren könnet. Anders ist es mit dem Wege der Tugend. Eure verkehrte Natur macht es euch sehr beschwerlich, diesen zu betreten und auf demselben zu bleiben. Ja, es wird euch sogar schon schwer sein, ihn zu finden, da er so wenig betreten und daher fast gar nicht kenntlich ist. Daher bedürfet ihr wohl eines Lehrers und Führers, wie ich bin, so daß ihr alles, was ich euch gesagt habe, um euch diesen Weg kenntlich zu machen, wohl beachten möget, um so mehr noch, da euch die Schriftgelehrten und Pharisäer, die euch auch den Weg Gottes lehren sollen, allerlei Nebenwege und irre führen. Richtet euch nach dem, was i ch euch gesagt habe, und vor diesen falschen Lehrern (Propheten) hütet euch. Ihr könnt schon an ihren lieblosen, ungerechten Werken sehen, daß ihre Worte euer wahres Heil und Wohl nicht bezwecken, wie das mit meinen Worten offenbar der Fall ist, was meine Werke der Liebe beweisen.

Also — daß mehr Menschen verloren gehen, als selig werden, das ist hier nicht nothwendig gesagt, oder es müßte denn daraus folgen, daß Jesus den Weg der Sünde so sehr betreten, dagegen den Weg der Tugend fast ganz mit Gras bewachsen sah. Aber hieraus folgt nur, daß die meisten Menschen — wenigstens ihre meiste Zeit — als Sünder leben — welches leider wohl gewiß genug ist —; folgt aber auch daraus, daß die meisten Menschen als Sünder, und zwar als solche, die Todsünder (die durch ihre Schuld für alles Gute ganz todt) sind, sterben?

Das enge Thor bei Luc. XIII. 23. ist nach dem oben Gesagten leicht zu deuten. Nämlich es bedeutet ebenfalls den Eingang des Weges zur Seligkeit, den Anfang der Heilswirkung, und Jesus ermahnt uns, daß wir diesen Anfang machen sollen, so lange uns dieses noch durch die Gnade des h. Geistes möglich gemacht wird, da es viele gibt, die es bis dahin verschieben, wo es ihnen nicht mehr möglich sein wird.

Litterarische Notizen.

Es ist uns sehr angenehm, in dem Nachstehenden unsere verehrlichen Leser mit einer für die Geschichte sehr wichtigen litterarischen Erscheinung bekannt machen zu können.

Die *Gesta Trevirorum,* die theilweise schon früher von gelehrten Editoren besorgt worden, werden nun in einer neuen Ausgabe mit würdiger Ausstattung vollständig erscheinen. Der Benedictiner d'Achery war der Erste; dann kam Leibnitz, hierauf Calmet, Eccard, Martene und Hontheim. Keiner hatte das Ganze besorgt. Auch standen diesen gelehrten Männern nur wenige Handschriften zu Gebote, die zugleich auch nicht zu den vorzüglichsten gehörten.

Die neuen Herausgeber dieses wichtigen Quellenwerkes, an deren Spitze der hochverdiente Wyttenbach steht, hatten das Glück, einige dreißig Handschriften vergleichen und benutzen zu können, unter denen besonders die des Klosters von St. Matthias bei Trier in ihren Händen sind. Aus diesem Kloster ging ursprünglich das große Werk hervor.

Der Titel: Gesta Trevirorum, ist nicht so eng zu nehmen, als wenn bloß res Treviricae darin erzählt würden. Die Geschichten des deutschen Reiches (vorzüglich in kirchlicher und politischer Hinsicht), auch mitunter Frankreichs und selbst Englands, aber besonders Italiens, kommen zur Sprache. Sogar der Orient geht nicht leer aus.

Im 9. Jahrhundert wurde durch die Magistri scholarum im oben genannten Kloster der Grund zu diesem Werke gelegt und dasselbe von diesen fleißigen Mönchen bis ins 13. Jahrhundert fortgesetzt.

Einer nahm dem Andern die Fackel ab. Auch fehlte es nicht an Männern, die, als die Scholastici ad S. Matthiam aufhörten, den Faden anknüpften und bis ins 18. Jahrhundert fortsetzten. Mehre dieser Scriptoren waren Zeitgenossen und selbst Augenzeugen dessen, was sie der Nachwelt hinterlassen haben. — Wir besitzen kein Werk, worin, wie in diesem, der Zeitraum des Mittelalters vom Anfange bis zu Ende behandelt wurde.

Aber es überschreitet auch diese Gränze, theils sich hinaufziehend in die ältesten Zeiten, die von fabelhaften Sagen nicht leer sind, doch aber auch nicht ohne Interesse. Diese durften nicht wegbleiben. Sehr wahr sagt Plinius: Sit apud te honor antiquitati, sit ingentibus factis, sit fabulis quoque. Auf der andern Seite zieht es sich auch hinab in die neuern Jahrhunderte.

Die Organisation des Werkes ist folgende:

Die Praefatio wird, um so zu sagen, die Oekonomie des Ganzen darzulegen suchen.

Die darauf folgenden Prolegomena zerfallen in drei Sectiones, wovon die erste über jene Scholastici ad S. Matth. handeln wird, welche die Gesta bis zum Ende des 13. Jahrh. geschrieben haben. Die zweite Sectio recensirt die codd. mss., und die dritte die bis dahin erschienenen gedruckten Ausgaben.

Die neue Ausgabe unter dem Titel: Gesta Trevirorum integra etc., wird in drei Bänden in 4. nach und nach erscheinen. Der erste von den mythischen Anhängen bis zum J. nach Chr. 1259, — der 2. bis zum J. 1531, — und der letzte bis 1794.

Auf die Prolegomena folgt der Text, der so vollständig nie erschienen ist, nicht nur in einzelnen Perioden, sondern oft in einer Reihe von Capiteln.

Den Text begleiten unten die Notae variantes, und auch wohl andere kritische Bemerkungen.

Am Ende des Textes in jedem Bande ist ein Appendix unter dem Titel: Animadversiones et additamenta ad diversa capita. Hierin sind größere kritische Anmerkungen, auch Erläuterungen aus andern Handschriften, ungedruckte Diplomata u. dgl. m., was zur Sache dienen kann, beigebracht.

Der nackte Text konnte nicht immer befriedigen. Diese Zugabe wird dem Leser nicht ohne Nutzen sein. Der erste Band ist im Drucke schon weit fortgeschritten; die typographische Ausstattung, wie das Unternehmen selbst, wird der Blattau'schen Buchdruckerei zur Ehre gereichen.

Neue Ausgabe der Werke des heil. Chrysostomus.

Ein anderes litterarisches Unternehmen, welches sich mit allem Rechte an das vorgenannte anschließt, ist die neue Herausgabe der Werke des h. Chrysostomus, welche zu Paris bei Gaume frères, rue pot-de-fer Saint-Sulpice nro. 5 *), erscheint. Dem theologischen Publicum wird hierin eine neue Auflage der besten Ausgabe der Werke dieses großen Kanzelredners und Schrifterklärers geboten, die wir dem großartigen und gelehrten Fleiße des Benedictiners Montfaucon verdanken. Diese Ausgabe, die beste unter mehren vortrefflichen, obwohl mehrmals nachgedruckt, fängt doch an, insbesondere bei dem erneuten Interesse in patristischen Studien, selten zu werden, und um so erwünschter muß der neue Abdruck insbesondere für die Freunde patristischer Studien sein. Doch haben die neuen Herausgeber außer diesem Verdienste sich manche andere um die Werke dieses gefeierten Mannes erworben, indem sie hier und da den Text 1) nach Handschriften, und 2) nicht durch solche Conjecturen verbessert, mit denen man in Deutschland so oft geplagt wird, indem sie die Citate aus der Bibel und die lateinische Uebersetzung, jene gar oft, diese an einzelnen Stellen, berichtigt haben. Die äußere Ausstattung ist prachtvoll, das Format sehr bequem, das Papier vortrefflich und der Druck überaus rein gehalten, das Ganze eine Zierde der geistlichen Bibliotheken. Nur das Eine wünschten wir nicht hinzusetzen zu müssen, daß man nämlich bei der Wahl der Typen nicht genug Rücksicht auf die Augen genommen hat. Insbesondere ist der Schnitt des Griechischen so scharf, daß ein einiger Maßen fortgesetztes Lesen desselben mit Anstrengung für die Augen verbunden ist. Wir fügen dies aber hinzu, weil wir wünschen, die Herren Herausgeber möchten bei ähnlichen Unternehmungen auf diesen Punkt Rücksicht nehmen, und dadurch denselben eine größere Gemeinnützigkeit verleihen.

Das ganze Werk wird in 13 starken Bänden aus Groß-Octav, jeder Band aus 2 Lieferungen bestehen; der Subscriptionspreis für jede Lieferung ist 12 Frs. Bis jetzt ist erschienen des fünften Bandes erste Abtheilung.

---

*) Die Gebrüder Gaume haben bei dem Brande, durch den im Monate December in der Straße Pot-de-fer so viele Bücher zu Grunde gegangen sind, mit am meisten gelitten. Auch die neuen Ausgaben des Chrysostomus und des Augustinus sind ein Raub der Flammen geworden. Indessen werden diese Werke unter Mitwirkung der Geistlichkeit, die bereits Collecten für die Gebrüder Gaume veranstaltet, fortgesetzt und vollendet werden.

Auch auf die östreichische Zeitschrift für Geschichte und Staatskunde und die damit vereinigten Blätter für Litteratur, Kunst und Kritik glauben wir aufmerksam machen zu müssen. Für denjenigen, dem es darum zu thun ist, Geschichte aus den Quellen, im Geiste der Wahrheit und Gründlichkeit, mit ernster Achtung vor den alten Instituten des Glaubens und des Rechtes kennen zu lernen, und über das, was die Zeit uns bietet, ein besonnenes, unparteiisches Urtheil aus dem rechten Standpunkte und mit gehörigem Nachdrucke zu vernehmen, ist diese Zeitschrift von höchster Wichtigkeit. Den Redacteur, J. P. Kaltenbaeck, verehrt sein Vaterland als einen seiner gründlichsten und geistreichsten Historiker; die ehrwürdigen Chorherren von St. Florian, Chmel, Stulz, die Gelehrten Mölks und Klosterneuburgs, Gelehrte wie J. H. Pabst, C. F. Hock und die anerkannten Dichter Zedlitz, Grillparzer u. A., widmen dem Blatte ihre Mitwirkung.

Von Ritter's Handbuch der Kirchengeschichte, welches nach dem Erscheinen der zweiten Hälfte des dritten Bandes nun vollendet ist, ist so eben der erste Band von der Marcus'schen Buchhandlung in Bonn in einer zweiten, verbesserten Auflage versandt worden.

Die „Essais sur l'indifférence en matière de la Religion" von F. De La Mennais sind nach der 4. Original-Ausgabe von Fr. José Maria Faso de la Vega ins Spanische übersetzt worden. Das Werk besteht aus 6 Bänden; ein 7. ist hinzugekommen und enthält eine Vertheidigung der Essais.

Die Geschichte Irlands von Thomas Moore, welche in Deutschland zwei Uebersetzer gefunden: den Herrn Pfarrer Klee zu Habkirchen in Rheinbaiern und Herrn D. August Schäfer, wird von H. Bion-Marlavagne ins Französische übersetzt. Der erste Band ist bei Perisse frères in Paris erschienen. Mit den beiden deutschen Uebersetzungen werden wir unsere Leser später genauer bekannt machen.

Augsburg, 8. Nov. Bei der Installation des Benedictiner-Stifts zu St. Stephan als klösterlicher Corporation übergab der Minister des Innern dem Stifte die allerhöchst gefertigte Urkunde über die ihm aus dem Privatvermögen Sr. Maj. des Königs zugewandte Schenkung von 46,000 Fl., sammt dieser Summe selbst, in an das Stift abgetretenen Capitalbriefen. Fer-

ner eine weitere allerhöchste Urkunde über eine königl. Schenkung von 10,000 Fl. zur Erwerbung des sabbadinischen Hauses und Gartens, Behufs der Errichtung eines umfassenderen Pensionats, mit der Bemerkung, daß zu hoffen sei, daß mancher bisher im Ausland erzogene baierische Jüngling nun in den Schooß des Vaterlandes und in die Nähe seiner theuren Eltern zurückgerufen werde. Endlich noch ein die Befugniß zur Annahme von Schenkungen feststellendes allerhöchstes Rescript. Der Constituirung und Installirung des Stiftes folgte die Uebergabe der katholischen Studien-Anstalt, bestehend in einer vollständigen lateinischen Schule, einem vollständigen Gymnasium und vollständigen Lyceum, sammt dem Bezuge der aus den Fonds dieser Anstalt fließenden Renten und dem eigens dotirten Knaben-Seminar.

Zur kirchlichen Statistik Böhmens. Das Königreich Böhmen hat 4 Diözesen: 1) die Erzdiözese Prag, 2) die Diözese Leitmeritz, 3) die Diözese Königgrätz, 4) die Diözese Budweis. Im Ganzen zählt dasselbe noch 80 Stifter und Klöster, und zwar 74 Männer- und 6 Frauen-Klöster. Davon haben: die beschuhten Augustiner 7, die unbeschuhten 1, die barmherzigen Brüder 3, die Benedictiner 3, die Cistercienser 2, die Dominicaner 4, die Franciscaner 16, die Capuciner 15, die Kreuzherren 1, das Malthefer-Convent 3, die Minoriten 13, die Piaristen 3, die Prämonstratenser 3, die Serviten 2, die englischen Fräulein 2, die Ursulinerinnen 2, die Elisabetherinnen 2, die Carmeliterinnen 1. Außer den 4 Domstiftern hat Böhmen noch 3 Collegiat-Stifter: 1) das Collegiat-Stift bei der Kirche der hh. Apostel Peter und Paul auf dem Wyssehred, 2) das zu Altbunzlau und 3) das zu Allerheiligen am k. prager Schlosse. Die Zahl der sämmtlichen katholischen Kirchen und öffentlichen Capellen beläuft sich im Ganzen auf 3090; davon kommen auf die Hauptstadt Prag 71. Die Gesammtzahl der Bevölkerung beläuft sich auf 3,913,157. — Die helvetische Confession zählt in Böhmen 36, die augsburgische 13 Gemeinden.

— Die theologische Facultät in Würzburg hat dem neuerwählten Bischofe von Speyer, Hrn. D. Phil. Peter Richarz, das Doctor-Diplom, honoris causa, ertheilt. In dem Hirtenbriefe, welchen dieser Prälat „an die Gläubigen der Diözese Speyer" erlassen hat, heißt es u. A.: „Die Classe der Verirrten, welche den Glauben seines Inhaltes und eigenthümlichen Gepräges zu berauben sucht, hat bereits sich selbst gerichtet, weil die verderblichen Folgen ihrer Alles verflachenden Lehre in dem zerstörten Glücke der Familien und Staaten, die sich ihnen am rücksichtslosesten hingegeben haben, anerkannt vor Augen liegen.

Lockender für die Arglosen und Frommen, weil scheinheiliger, ist der Irrthum derjenigen, die den Kirchenglauben durch neue Zusätze und täuschende Phantasiespiele verfälschen. Denn je lebendiger die vorausgegangene Zeit durch den herrschenden Unglauben das Bedürfniß des Glaubens angeregt hat, desto leichter geben fromme Gemüther, zumal, wenn die unserer Zeit eigenthümliche Veränderungssucht auch sie angesteckt hat, sich neuen Offenbarungen und scheinbaren Bereicherungen durch Afterlehren und Fabeln hin. Und doch sind diese nicht minder nachtheilig in ihren Folgen, als sündlich an sich. Nachtheilig in ihren Folgen sind sie, weil durch sie, wie der h. Paulus bemerkt, mehr Streitfragen, als die göttliche Heilsanstalt im Glauben, gefördert werden (I. Timoth. I. 4.), und weil in Folge dessen aus ihnen Parteigeist und Lieblosigkeit in der Kirche erwachsen. Sündlich an sich aber sind jene Afterlehren und Fabeln, weil es gleich? Vermessenheit ist, erklärte Geheimnisse der Kirche durch beliebige Auslegung zu profaniren, wie sie aus Kurzsichtigkeit zu läugnen; weil es thörichte, sträfliche Vermessenheit ist, sich eine größere Fülle der Offenbarungen beizumessen, als die vom Geiste Gottes erleuchtete Kirche besitzt. — Aus diesen Gründen muß ich mit ganzer Seele dem beistimmen, was der fromme, in Gott ruhende Bischof Sailer in seinem, beim Eintritte in sein achtzigstes Jahr wiederholt abgegebenen, Glaubensbekenntnisse schrieb: — „„Ich erkläre vor dem Auge der ewigen Wahrheit: daß ich verdamme alle Grundsätze, Maximen, Lehren der Pseudo-Mystiker der ältern und neuern Zeit, unter welchem Namen sie immer umher geboten werden mögen; alle Grundsätze nämlich, die das gläubige Gemüth von der gesunden Vernunft zu den Täuschungen der Phantasie, von dem Geiste der Universalkirche zum Privatgeiste, von dem Gehorsame gegen geistliche und weltliche Obrigkeit zur falschen Freiheit des Gemüths hinüberlocken."" — Hütet Euch also, Geliebteste, sowohl vor den Blinden, welche Blinde führen, um mit ihnen in die Grube zu stürzen (Matth. XV. 14., Luc. VI. 39.), als vor denjenigen, die aus Gewinnsucht Euch mit Trugreden überlisten."

— Die katholisch-theologische Facultät an der Universität zu Bonn hat bei Gelegenheit der Geburtsfeier Sr. Maj. des Königs von Preußen den Domcapitularen und Generalvicariats-Rath zu Köln, Hrn. Müller, und den Domcapitularen zu Limburg und Stadtpfarrer zu Frankfurt am Main, Hrn. Simon Bohn, honoris causa, zu Doctoren der Theologie creirt.

— Der Abbé Thomas Grousset, früher Professor der Theologie, zuletzt General-Vicar zu Besançon, als theologischer Schriftsteller rühmlichst bekannt, ist zum Bischofe von Perigueux ernannt worden.

— Der bisherige Schulrath und Pfarrer Hr. C. Halm zu Höchst ist an die Stelle des Hochwürdigsten Bischofs D. Bausch zum Domherrn und Stadtpfarrer in Limburg an der Lahn ernannt worden.

— Der Doctor der Theologie Hr. F. Cappenberg ist zum Docenten der Kirchengeschichte an der Akademie zu Münster ernannt worden.

— Am 15. October starb zu Eichstädt der Bischof dieser Diözese, Hr. D. von Manl.

— Der Professor der orientalischen Sprachen an der Universität zu Leipzig, D. Ernst Friedr. Rosenmüller, den katholischen Exegeten insbesondere wegen seiner Scholien zur h. Schrift vortheilhaft bekannt, ist am 17. September mit Tode abgegangen.

— Herr Aryda, der längere Zeit als Professor der orientalischen Sprachen in Wien gelebt hat und durch seine arabische Grammatik bekannt ist, ist in einem Alter von fast 80 Jahren als Rector des maronitischen Seminars zu Antura auf dem Libanon mit Tode abgegangen.

— Am 1. December d. J. ist die katholische Universität von Mecheln nach Löwen transferirt worden; an der Spitze dieser Feierlichkeit stand der Erzbischof von Mecheln. Nach dem neuesten Programme dieser Universität zählt die theologische Facultät 6 Professoren, die Herren: Annocquè, Wouters, de Ram, Verhöver, Thiels u. Verkest. Der erste wird die Bücher Leviticus, Numeri und Deuteronomium erklären; der zweite wird im Vortrage der Kirchengeschichte bis zum 16. Jahrhundert fortfahren; der dritte wird mit seinen Vorträgen über das Kirchenrecht fortfahren; der vierte wird das zweite Buch der Institutiones canonicae von Devoti erklären; der fünfte wird die Demonstratio catholica vortragen, und der sechste wird von den Virtutibus theologicis handeln.

— Der zu London gebildete Verein zur Verbreitung des Christenthums unter den Juden hat beschlossen, eine protestantische Capelle, worin der Gottesdienst in hebräischer Sprache gehalten werden soll, zu Jerusalem zu erbauen, und bereits einen Fonds hierzu gesammelt; namentlich hat der König von England dazu ein bedeutendes Geldgeschenk gegeben. Man hat zu Jerusalem römisch-katholische, griechische und armenische Klöster, jüdische Synagogen und muhamedanische Moscheen; aber den Protestanten fehlt eine Kirche.

Breslau. Am 27. Oct. fand in der hiesigen Kathedral-Kirche die Wahl eines Fürst-Bischofs für das seit dem Tode des am 27. Dec. 1832 verstorbenen Fürst-Bischofs Emanuel von

Schimonsky erledigte Bisthum von Breslau Statt. Bereits gegen 8 Uhr hatte sich die Geistlichkeit des hohen Domstifts in dem Capitel-Zimmer versammelt, um den königl. Wirklichen Geheimen Rath und Ober-Präsidenten D. von Merckel, welcher von Sr. Maj. dem Könige zu Allerhöchstihrem Bevollmächtigten bei der bevorstehenden Wahl ernannt worden war, zu erwarten. Der Herr Ober-Präsident langte zu der gedachten Stunde in dem großen fürst-bischöflichen Galla-Wagen, geleitet von zwei Domherren, vor dem Capitelhause an, allwo er von zwei anderen Domherren empfangen und in die Versammlung geführt wurde. Der Herr Bevollmächtigte übergab seine Credentiales dem Präses des Domstiftes, Dompropst Grafen von Sedlnitzky, mit einer würdevollen Anrede, welche von diesem in angemessener Weise beantwortet wurde. Unter dem Geläute aller Glocken begab sich nun die gesammte hohe Geistlichkeit, welcher sich der königl. Commissarius anschloß, in die Kirche, woselbst von dem Grafen von Sedlnitzky die heilige Geistmesse gehalten wurde. Nach Beendigung derselben verließ der Herr Bevollmächtigte die Kirche und wurde von zwei Domherren in die fürst-bischöfliche Residenz begleitet. Zum dritten Male ertönten jetzt die Glocken als Zeichen der nun beginnenden Wahl, welche, nach Entfernung aller nicht zum Dom-Stift gehörigen Anwesenden, in der herkömmlichen feierlichen Weise Statt fand. Nach publicirter Wahl, welche einstimmig auf Se. Hochwürden den General-Administrator des Bisthums, Dompropst, infulirten Prälaten ꝛc. Grafen von Sedlnitzky, gefallen ist, wurden die Kirchthüren dem versammelten Volke wieder geöffnet, und, nachdem der königl. Commissarius wieder an seinen im Presbyterium erhöhten Sitz geleitet worden, verkündigte der Protonotarius apostolicus, Pfarrer Faustmann aus Polkwitz, der Gemeinde die so eben vollzogene Wahl eines Fürst-Bischofs von Breslau. Der neu erwählte Fürst-Bischof wurde von dem nunmehrigen Präses des Domstifts, Dom-Dechant und infulirten Prälaten von Montmarin, und dem Prälaten und Domherrn Neander vor den Hochaltar geführt, woselbst der Dom-Dechant das „Te Deum laudamus" anstimmte. Nach Beendigung desselben brachte der Wirkliche Geheime Rath D. von Merckel, so wie die gesammte hohe Geistlichkeit dem erwählten Fürst-Bischof ihre Glückwünsche dar, womit die Feierlichkeit schloß.

— Der Professor der Theologie, Jos. Müller, ist durch eine königl. Cabinets-Ordre seines Amtes an der Universität zu Breslau entlassen worden, jedoch mit einem Gnadengeschenke von 600 Thalern.

— Der Platz, auf welchem das Convictorium für die kathol. Theologie Studirenden aus der Erzdiözese Posen und Gnesen er-

baut werden soll, ist bereits gekauft, und der Bau wird, wenn eine Gesellschaft, die Humanität genannt, welche ihn jetzt in zeitigem Besitze hat, sich bewegen läßt, ihren Contract aufzuheben, nächsten Sommer beginnen. Die Errichtung dieses Instituts wird unstreitig für die Diözese Posen von großem Nutzen sein, und es verdient eine Rüge, wenn Leute die Unternehmung tadeln und über den Verfall der theologischen Wissenschaften in einer Provinz urtheilen wollen, von der ihnen nur einseitige Berichte zugegangen sind.

Die Zahl der bisher für dieses Winter-Semester auf der Universität Immatriculirten beträgt 120; beinahe die Hälfte davon hat sich für die katholische Theologie einschreiben lassen.

Die Vermächtnisse zu wohlthätigen Zwecken dauern in Schlesien fort. Der verstorbene Herr Weihbischof von Schubert hat die Hausarmen in Breslau zu Universalerben seines Vermögens eingesetzt, welches nach Abzug der Legate gegen 25,000 Thaler betragen wird. Die Verwaltung davon ist dem Domcapitel übertragen.

Eine verstorbene Frau D. Pulvermacher, evangel. Religion, hat außer andern Legaten an wohlthätige Institute den barmherzigen Schwestern der Elisabetherinnen 1000 Thaler legirt.

Köln, am ersten December 1835. Am heutigen Tage fand in der hiesigen Metropolitan-Domkirche die Wahl eines Oberhauptes für das seit dem Tode des am 2. August dieses Jahres verstorbenen Hochwürdigsten Herrn Ferdinand August Grafen Spiegel zum Desenberg und Canstein erledigte Erzbisthum Köln Statt.

Die Mitglieder des Hochwürdigen Metropolitan-Domcapitels versammelten sich des Morgens im Capitelsaale, um den Königlichen Ober-Präsidenten der Rheinprovinz, Herrn Freiherrn von Bodelschwingh, welcher von Seiner Majestät dem Könige zu Allerhöchstihrem Bevollmächtigten bei der Wahl ernannt worden war, zu erwarten. Derselbe langte gegen neun Uhr an, wurde von zwei Domherren an dem Thore der Kirche empfangen und in den Capitelsaal begleitet, wo er die von Seiner Majestät ihm verliehene Vollmacht dem Capitel überreichte.

Dieses begab sich hierauf, von dem Herrn Bevollmächtigten begleitet, in den Chor der Domkirche, wo der Hochwürdigste Herr Weihbischof und Dompropst, Freiherr von Beyer, das feierliche Hochamt hielt, dem die sämmtliche Pfarrgeistlichkeit der Stadt beiwohnte. Nach vollendetem Hochamte verließ der Herr Bevollmächtigte die Kirche und verfügte sich zur Propstei.

In der herkömmlichen Weise ging alsdann im Capitelsaale die Wahl vor sich, deren Resultat dem Herrn Bevollmächtigten

sofort mitgetheilt wurde, und von ihm das landesherrliche Placet erhielt. Der Herr Bevollmächtigte kehrte jetzt in den Capitelsaal zurück, um mit dem Capitel in den Chor der Domkirche sich zu begeben, wo, gegen zwölf Uhr, der Domcapitular und Präses des erzbischöflichen Priester-Seminars, Herr D. Weitz, der Geistlichkeit und dem Volke in lateinischer und deutscher Sprache das Ergebniß der Wahl in folgenden Worten kund machte:

„Gnade und Friede sei Allen reichlich in Christo Jesu, unserm Herrn!

„Wir verkündigen Euch hiermit die gesetzlich vollzogene Wahl eines Erzbischofes für die Erzdiözese Köln.

„Einstimmig wurde gewählt der Hochwürdigste Herr Clemens August, Freiherr Droste zu Vischering, Bischof von Calama, Weihbischof zu Münster.

„Uns ist durch den von Seiner Majestät unserm Allergnädigsten Könige hierzu speciel bevollmächtigten Königlichen Commissarius eröffnet worden, daß der Neugewählte eine Seiner Majestät dem Könige angenehme Person sei.

„Dem Herrn des Himmels, Der die Wahl geleitet, wollen wir danken, und Ihn bitten, daß die Wirksamkeit des Neugewählten segensreich werde."

Unter dem Geläute aller Glocken stimmte nun der Hochwürdigste Herr Weihbischof von Beyer das Te Deum laudamus an, womit die Feierlichkeit schloß.

In Königsberg ist eine neue Secte unter dem Namen der Mucker von der Polizei aufgehoben worden. Die geheimen Zusammenkünfte derselben erinnern an das, was Clemens von Alexandrien von den Anhängern des Carpocrates, was Augustinus von den Kataphrygiern berichtet. Die eingeleiteten Untersuchungen werden uns bald genauere Aufschlüsse über das Treiben dieser Schwärmerei geben.

Rheinbaiern. In Speyer ist eine neue Sorte vom neuesten americanischen Pietismus angekommen, ein Prediger, der mit erhaltener Erlaubniß in einer speyerer Kirche predigte. Der Scandal war so arg, daß die Zuhörer hell auf lachten, aus der Kirche liefen, um Andere zum Schauspiel zu holen, während der Fromme aus America, unangefochten von dem Unfug, in wilder Begeisterung fortpredigte.

Rom. Den 29. August d. J. ist Hr. Johann Allemand, geboren den 19. November 1799, mit Tode abgegangen. Herr Allemand war als Professor der Exegese bei dem Seminarium

romanum angestellt und war einer der Redactoren der neuen römischen Zeitschrift: „Annalen der religiösen Wissenschaften", von der bereits das erste Heft in Deutschland bekannt geworden ist. Allemand gehörte zu dem engen Kreise jüngerer römischer Gelehrter, die ein sorgfältigeres Studium der auswärtigen, insbesondere der deutschen, Wissenschaft sich zur Aufgabe gemacht hatten. Den Leistungen der deutschen, namentlich protestantischen, Schrifterklärer hatte er vorzugsweise seine Aufmerksamkeit zugewandt, und bis zu welchem Grade er sich mit denselben bekannt gemacht hatte, davon liefern unter Anderm die Thesen, die wir im 2ten Hefte dieser Zeitschrift mitgetheilt, den Beweis. Sein Tod, der ihn verhindert hat, dahin mitzuwirken, daß Rom mit deutschem Geiste und deutscher Wissenschaft bekannter werde, als es dieses leider ist, ist auch von dieser Seite als ein großer Verlust für die Wissenschaft anzusehen.

Waadt. Der große Rath hat in seiner Sitzung vom 3. Dec. die Zulassung bürgerlicher Ehen, welche ohne kirchlichen Segen bloß von dem Richter geschlossen werden, gesetzlich ausgesprochen. Materielle Begriffe von der Ehe, sectirische und radicale Antipathieen gegen die Staatskirche u. dgl. haben zu der Annahme dieses Beschlusses zusammengewirkt, welcher, wenn er aus der Ansicht des waadtländischen Volkes und nicht bloß aus der Neuerungssucht leichtsinniger Gesetzgeber hervorginge, ein sehr bedenkliches Zeichen moralischer Auflösung wäre. Denn jener Beschluß heißt in Wahrheit nichts Anderes, als: die Ehe und die Familie sollen aufhören, ein religiöses Heiligthum zu sein, und zu einem bloßen ökonomischen oder sexuellen Vertrage werden; wo aber die Ehe die tiefere sittliche Bedeutung, wo die Familie die Weihe eines religiösen Heiligthums verloren, da wanken die moralischen Grundfesten des Staates und lösen sich die sittlichen Bande der Gesellschaft.

Ueber die Bedeutung der Patrocinien.

Die Bedeutung der Patrocinien, wie überhaupt die Bedeutung eines positiv Bestehenden, wird am zuverlässigsten ermittelt, wenn man zum Ursprunge desselben zurückgeht und dann beachtet, ob und in wie weit sich dieselbe im Laufe der historischen Gestaltung geändert hat. Unsere Absicht ist es aber nicht, an dieser Stelle eine archäologische Untersuchung über den Ursprung der Patrocinien anzustellen, und deßwegen genügt es zu unserer Absicht, dasjenige, was hierüber neuerdings in der Liturgik von Schmid ist mitgetheilt worden, hier anzuführen, um unsere Bemerkungen sofort daran anzuknüpfen.

„Das Fest der Patrone (Patrocinium) ist so alt, als es Heiligenfeste gibt; indem die ersten Heiligenfeste lauter Feste von Patronen waren. Smyrna feierte das Fest des h. Polykarpus, Rom das der hh. Petrus und Paulus, und so jede Stadt die Gedächtnißfeier jener Martyrer, die sich in ihrer Mitte die Krone des Himmels erwarben oder deren Reliquien in ihrer Kirche aufbewahrt wurden. Selbst Landgemeinden waren hiervon nicht ausgenommen. So sagt Chrysostomus: Quemadmodum cum Maccabaeorum festum celebraretur, in urbem villa omnis effusa est: ita cum Martyrum, qui illic quiescunt festum ageretur, nunc urbem totam ad illos oportuit se transferre. Propterea namque non in urbibus tantum collocavit Martyres Deus, sed etiam in villis ipsis, ut ex diebus festis commercii et colloquii necessaria nobis occasio detur, atque adeo plures in villis, quam in urbe. (Homil. de sanct. Martyr.) Man beging die Feier solcher Martyrer, weil man sie für besonders eifrige Fürbitter der Gemeinde hielt (und durch Betrachtung ihres gottseligen Wandels und heldenmüthigen Todes zur Nachfolge sich ermuntern wollte). Später wurde diese Feier förmlich befohlen, ja, jeder Kirche um so mehr ein eigenes Fest des Patrons aufgetragen, als ohnehin unter jedem Altare Reliquien von einem Heiligen hinterlegt werden mußten. (Illas festivitates Martyrum vel Confessorum observare decrevimus, quorum in unaquaque parochia sancta corpora requiescunt. Conc. Mogunt. a. 813. c. 36. Feriandi sunt dies sancti, in cujus honore ecclesia fundata est. Cap. Ahyt. Bas. a. 821. n. 8.) Heut zu Tage hat fast jede Kirche einen oder mehre Patrone. Auch gibt es Stadt-, Landes- und Diozesan-Patrone. Das Fest des Hauptpatrons einer Pfarrkirche wird überall ex praecepto gefeiert. Die Feste der übrigen Patrone sind oft gebotene Feiertage, oft aber auch nicht. — Hat eine Kirche keinen Patron, so feiert sie wenigstens ein Titularfest, welches auch gewöhnlich abusive Patrocinium genannt wird. Der Unterschied zwischen Patron und Titel besteht darin, daß jenes ein seliges Wesen ausdrückt, welches am Throne Gottes fürbittet, unter diesem aber ein Geheimniß oder eine Sache ausgedrückt wird, welches oder welche sich auf irgend ein geistiges Wesen (Gott, Christus, ein Engel oder Heiliger) bezieht. So sind z. B. die h. Dreieinigkeit, das h. Kreuz, Stephani-Erfindung Titel, Stephanus Patron. Bisweilen nennt man auch die Patrone im strengen Sinne Titel (Guyet. heortol. l. c. 4. qu. 2.)." — Schmid's Liturgik III. Th. S. 600.

Die ursprüngliche Bedeutung der eigentlichen Patronsfeste (von den Titularfesten will ich nachher insbesondere sprechen) ergibt sich aus dem Gesagten von selbst. Sie waren zur Verehrung derjenigen Heiligen angeordnet oder wohl meist von selbst ins Leben getreten, die an irgend einem Orte den Martyrertod

gelitten oder als Confessores dort längere Zeit gelebt und segensreich gewirkt hatten (mochten sie nun eben dort oder auch anderswo gestorben sein), oder auch, von denen nur bedeutende Reliquien daselbst aufbewahrt wurden.

Die ausgezeichnete Verehrung solcher Heiligen war ganz natürlich. Ihr frommes und heiliges Leben oder ihr Martyrertod war bei den Bewohnern des Ortes und der Umgegend in lebhaftem Andenken; ihr schönes Tugendbeispiel schwebte ihnen anschaulicher, als das irgend eines andern Heiligen, der entfernter von ihnen gelebt oder für den Glauben gelitten hatte, vor Augen; es ermunterte kräftiger zur Nachahmung; auch vertraute man um so mehr auf ihre Fürbitte bei Gott, als man glaubte, daß die Heiligen sich vor Allem für das Wohl ihrer Vaterstadt und ihrer Landsleute interessiren und für diese kräftige Fürbitte bei Gott einlegen würden. Wenn man auch bloß eine wichtige Reliquie von einem Heiligen besaß, so brachte doch schon der Besitz und der Anblick dieser Reliquie es mit sich, daß das Andenken an die Lebensgeschichte oder den gottseligen Tod des Heiligen um so anschaulicher und lebhafter erweckt und unterhalten wurde. Man betrachtete den Heiligen gewisser Maßen als in engerer Gemeinschaft mit den Bewohnern des Ortes oder der Pfarrgemeinde stehend, deren Kirche die Reliquie verherrlichte; man rechnete eben darum auch auf die besondere Fürsprache des Heiligen. — Es mußte der Festtag eines solchen Heiligen an äußerer Feierlichkeit um so mehr gewinnen, als aus den benachbarten Ortschaften und der ganzen Umgegend Christen in zahlreicher Menge ebenfalls zur Verehrung und Anrufung des Heiligen zusammenströmten. Je näher der Ort war, wo der Heilige gelebt hatte oder gestorben war, desto bekannter und interessanter mußte ihnen sein rühmliches Leben und Sterben sein und desto größer das Verlangen werden, an seinem Grabe sich zu erbauen. Daß die Concurrenz um so größer werden mußte, wenn das Grab oder die Reliquie — sei es nun wirklich oder doch der Sage nach — durch Wunder war verherrlicht worden, liegt am Tage. Es war sehr erklärlich, daß jeder Pfarrort, wenn er nicht gerade durch das Leben, Wirken und den Tod irgend eines ausgezeichneten Heiligen merkwürdig geworden war, sich wenigstens um den Besitz einer Reliquie von irgend einem verehrten Heiligen Mühe gab, besonders dann, wenn eine neue Kirche oder ein neuer Altar errichtet werden sollte, und daß man dann die Kirche oder den Altar zu Ehren dieses Heiligen einweihte. Mag diese Bemühung auch hauptsächlich aus religiösen Beweggründen hervorgeflossen sein, es ist doch wohl nicht zu läugnen, daß auch die Rücksicht auf zeitliche Vortheile, die das Zusammenströmen des Volkes aus der Nähe und mitunter auch aus grö-

ßerer Ferne zuwege brachte, einigen Antheil daran hatte. Denn nicht selten verbindet sich mit dem religiösen Interesse auch das zeitliche; ja, letzteres hat sogar manchmal auf die Beförderung und möglich größte Verherrlichung eines Festes oder einer Feierlichkeit größern Einfluß, als das erstere.

So erkläre ich mir denn die allmähliche Zunahme, ja, das Allgemeinwerden solcher Patronsfeste. Welchen Antheil aber auch immer irdische Absichten an dem allgemeinen Aufkommen der Patrocinien gehabt haben mögen, man kann es darum der Kirche doch nicht verargen, wenn sie endlich solche Feste sogar für jede besondere Pfarrgemeinde oder Pfarrkirche gesetzlich machte, da ihr religiöser Einfluß nicht zu verkennen ist und gewiß für Viele nicht verloren geht.

Soll aber die Patronsfeier, worauf doch zu allererst zu sehen ist, ihre wahre religiöse Bedeutung und ihren segensreichen Einfluß auf den religiösen Sinn und Wandel der Pfarrgenossen haben, so ist einleuchtend, daß der Heilige, der als Patron verehrt und angerufen wird, ein solcher sein müsse, aus dessen Leben die Geschichte uns wenigstens einen und andern wahrhaft erbaulichen Charakterzug oder eine und andere nachahmungswürdige Handlung aufbewahrt hat, und daß es zu wünschen wäre, daß bei der Wahl des Patrones die besondern Umstände, Verhältnisse und eigenthümlichen religiös-sittlichen Bedürfnisse einer jeden Pfarrgemeinde, wo möglich, einiger Maßen berücksichtigt würden. Es dürfte in dieser Hinsicht ein Heiliger wohl noch nicht zu einem Pfarrpatrone sich eignen, wenn man von ihm fast nichts Anderes, als den Namen, kennt und nur weiß, daß er unter einer gewissen Anzahl von Martyrern sich befunden habe oder gottselig gelebt habe und gestorben sei. Um so weniger wird ein solcher für geeignet gefunden werden, dessen Existenz sogar zweifelhaft ist oder dessen Legende nichts Zuverlässiges darbietet, ja, als ein Gewebe von Erdichtungen und ungereimten Sagen sofort in die Augen springt *). — Bei der immer größern Ausbreitung des Christenthums, auch in den vom Schauplatze der ersten berühmtesten Martyrer und Confessoren entfernten Ländern, konnte es nicht ausbleiben, daß manche Pfarrgemeinde sich nur Reliquien (und zwar oft nur sehr unbedeutende und noch dazu wenig authentische) von einem Heiligen zu verschaffen wußte, aus dessen Le-

*) Statt einzelne Beispiele anzuführen, verweisen wir auf die vortreffliche Schrift des gelehrten Benedictiners Mabillon: Epistola ad Theophilum Gallum de cultu sanctorum ignotorum, Paris 1698 und Utrecht 1707, worin dieser Gelehrte mit großer Freimüthigkeit sich über die Verehrung unbekannter Heiliger ausspricht.

bens= oder Leidensgeschichte nichts Specielles bekannt ist und die deßwegen auch wenig oder nichts zur Nachahmung darbietet. Wozu, möchte man hier fragen, die ausgezeichnete Verehrung solcher Heiligen? worin ist das besondere Vertrauen auf ihre Fürbitte begründet? wozu die prachtvolle Feier ihrer Festtage, die oft an Glanz die der höchsten Feste des Herrn überstrahlt? Warum wählt man nicht lieber einen Patron, der, wenn auch keine Reliquien von ihm vorhanden sind, doch mehres in seiner Lebens= oder Leidensgeschichte darbietet, was speciel zur Erbauung dient und zur Nachahmung ermuntert? Ich kann nicht verbergen, daß mir die Auswahl eines Patrones von obbemeldeter Art und die ausgezeichnete, glanzvolle Feier seines Festes höchst unangemessen, zweck= und nutzlos vorkommt, und gewiß wird sie in den Augen aufgeklärter Katholiken ihre Bedeutung verlieren, während sie Protestanten sogar lächerlich und anstößig erscheint. Das Zwecklose solcher Feier machen meistens die Herren Prediger noch recht auffallend, die, oft ohne alle Erwähnung des Patrones, gleich zu einem Thema übergehen, das eben so passend an jedem andern Sonn= oder Festtage hätte abgehandelt werden können. Aber die Prediger sind zu entschuldigen; wie können sie anders?

Ich erwähnte so eben der prachtvollen Feier der Patrocinien, die an vielen Orten die der höchsten Feste des Herrn überstrahle. Dies gibt Veranlassung zu der Frage: ob es angemessen und zu billigen sei, den Patronsfesten hinsichtlich der äußerlichen Feier eine so große Auszeichnung zu geben, sie den höchsten Festen des Herrn, dem Weihnachts=, Oster=, Pfingst= und Frohnleichnams=Feste im Range gleich zu stellen oder gar über diese zu stellen, wie es sogar in einem und andern alten Katechismus als billig und recht behauptet wird. Ich gebe hier bloß zu bedenken, ob es zu billigen sei, wenn man in dieser Weise, wie es nicht ausbleiben kann, dem christlichen Volke die Meinung beibringt, als sei die Verehrung und Anrufung eines heil. Patrons eben so wichtig, pflichtmäßig und segenbringend, als die andächtige Erwägung und Beherzigung der größten Geheimnisse unserer heil. Religion, als die dankbare Feier der größten Wohlthaten Gottes, die er uns in Christus erwiesen hat, und die damit verbundene Ermunterung zur gewissenhaften Anwendung und Benutzung dieser Wohlthaten! Die Antwort darauf wird wohl keinem Vernünftigen zweifelhaft sein. Doch wollen wir nicht in Abrede stellen, daß es einige andere Rücksichten gebe, welche eine immerhin ausgezeichnete Feier der Patronsfeste nicht bloß entschuldigen, sondern wohl gar empfehlen. Auf diese will ich hier um so mehr aufmerksam machen, als darin zugleich einige, wie ich glaube, nützliche Winke den Predigern für ihre Patrociniums=Predigten

gegeben werden, die nicht immer gehörig beachtet zu werden scheinen. — Die erste und wichtigste Rücksicht ist die, daß das Patronsfest, so wie das Kirchweihfest (und jenes wohl mehr, als dieses, seitdem dieses — in Deutschland wenigstens — nicht mehr an besondern Tagen in jeder Pfarrei, sondern an einem Tage in der ganzen Diözese gefeiert wird), ein besonderes Pfarrfest ist, welches die Pfarrgenossen lebhaft erinnert an ihr pfarrliches Verhältniß, d. i. an das Verhältniß, worin sie theils zu ihren Pfarrgeistlichen, theils als Pfarrgenossen zu einander stehen, und den Predigern die schönste und passendste Veranlassung gibt, über das Heilsame eines solchen Pfarrverbandes, über die Pflichten gegen die Pfarrgeistlichen und der Pfarrgenossen gegen einander, namentlich über die Pflicht des regelmäßigen Besuches des Pfarrgottesdienstes, wo nicht wichtige Gründe davon dispensiren, und dgl. zu handeln. — Die Idee eines Pfarrfestes muß von selbst die Feier in den Augen des Volkes erhöhen. — Eine zweite Rücksicht ist die auf den mehr oder minder großen Concurs von Seiten benachbarter Gemeindegenossen oder auch selbst entfernterer Wallfahrer, so wie der Angehörigen und Freunde an solchen Patrocinien. Schon die große Zahl der das Fest Mitfeiernden, die gedrängte Volksmasse, erhebt und verherrlicht das Fest. Dem Prediger wird hier Anlaß gegeben zur Berührung und Entwickelung mancher erbaulichen Ideen, z. B. der Einigkeit im Glauben und im Wesentlichen des Gottesdienstes, des Friedens und der Bereitwilligkeit im Hülfeleisten u. s. w., wozu besonders benachbarte Ortschaften verbunden sind.

Was die Titularfeste im engern Sinne angeht, so liegt ihnen entweder die besondere Verehrung irgend eines Geheimnisses oder einer religiösen Begebenheit, wie z. B. der heil. Dreieinigkeit, des ganzen Erlösungswerkes (ecclesia ad S. Salvatorem), oder des Kreuztodes Jesu (ecclesia ad S. Crucem), oder auch selbst wiederum die eines Heiligen zu Grunde, wie z. B. bei der Enthauptung des heil. Johannes des Täufers, der Erfindung der Gebeine des heil. Stephanus, der Empfängniß oder der Geburt Mariä, und es treten bei ihnen dieselben Rücksichten hervor, die ich so eben in Bezug auf die Patronsfeste namhaft gemacht habe.

Zum Schlusse fügen wir noch eine Bemerkung hinzu über die in den Diözesen des preußischen Staates angeordnete Verlegung der Patrocinien und Titularfeste auf die nächstfolgenden Sonntage. Diese Verlegung hat ihre vortheilhafte, aber auch ihre nachtheilige Seite. Die vortheilhafte Seite ist die, daß die Feier an einem Wochentage mit Inconvenienzen, besonders für Taglöhner, Marktleute u. dgl., verbunden ist und Störungen der feiertäglichen Ruhe, zumal in Städten, wo mehre Pfarreien

sind, zur Folge hat, indem in einer Pfarrei gefeiert, in der benachbarten andern gearbeitet oder gar Markt gehalten wird. Die nachtheilige Seite ist die, daß die benachbarten Pfarrgemeinden verleitet werden, an mehren Sonntagen des Jahres, an denen bald in dieser, bald in jener Pfarrei Patrocinium gefeiert wird, auszulaufen und den sonntäglichen Pfarrgottesdienst zu vernachlässigen, was einem eifrigen Pfarrer wohl nicht erwünscht sein wird; ja, daß die benachbarten Pfarrgeistlichen selbst verleitet werden, an einem solchen Sonntage, wo Patrocinium in der Nähe ist, für welches sie vielleicht zur Aushülfe im Beichtstuhle, in der Predigt, oder zum Ministriren, oder endlich auch bloß zur Theilnahme an der Schmauserei ausdrücklich eingeladen worden sind, ihren Pfarrgottesdienst abzukürzen, ihn ganz in der Frühe zu einer für Viele ungelegenen Zeit zu halten, die Predigt und Christenlehre, so wie auch den Nachmittags-Gottesdienst zu unterlassen und in dieser Weise denjenigen unter ihren Pfarrgenossen, welche nicht gesonnen oder im Stande sind, zum benachbarten Orte zu gehen, wo das Patrocinium gefeiert wird, den gehörigen sonntäglichen Dienst zu entziehen. — Da es aber in der Gewalt der bischöflichen Behörden steht, dieses den Pfarrgeistlichen gänzlich zu untersagen (wie sich neuerdings der aufgeklärte Fürstbischof von Ermeland in einem bischöflichen Rundschreiben so kräftig gegen diesen Unfug ausgesprochen hat) und diesen Mißbrauch somit abzustellen, der, wie einleuchtet, von so nachtheiligen Folgen ist, daß sie durch den von der Theilnahme an Patrocinien-Festen Seitens benachbarter Geistlicher wie Laien etwa zu erwartenden Vortheil nicht compensirt werden: so wird man sich in Betracht, daß die vorhin berührten Inconvenienzen und Störungen, welche die Feier der Patrocinien an einem Wochentage hat, nur schwer gehoben werden, auch für die Verlegung derselben auf einen Sonntag billigend aussprechen müssen.

Litterarische Anzeige.

Wiesemann, Nicolaus (Rector des engl. Colleg. in Rom ꝛc.), Unfruchtbarkeit der von den Protestanten zur Bekehrung ungläubiger Völker unternommenen Missionen. Dargethan aus den eigenen Berichten der Missionare. Eine Abhandlung, vorgelesen in der Akademie der kathol. Religion in Rom. Nach dem italienischen Original treu übersetzt. gr. 8. 1835. Weiß Druckpap. in Umschlag. br. 12 Sgr. 3 Pf.

Beitelrock, Professor J. M., Lehrbuch der allgemeinen Geschichte für kathol. Gymnasien und höhere Lehr-Institute. 1r Theil (alte Geschichte). Zweite, verbesserte und verm. Aufl. gr. 8. 1835. (17½ Bogen) 21 Sgr.

Desselben Werkes 2r Theil (mittlere Geschichte). gr. 8. 1834. (17⅓ Bogen) 21 Sgr.

Desselben Werkes 3r Theil (neue Geschichte). gr. 8. 1835. (Unter der Presse.) 21 Sgr.

Nachrichten über das deutsche Schul- und Erziehungs-Wesen, eine Zeitschrift für Lehrer, Eltern und Erzieher. Im Vereine mit mehren Schulfreunden herausgegeben vom Prof. D. Jos. Ant. Fischer. Achter Jahrgang, 1835. Abonnements-Preis für den Jahrgang in 4 Quartal-Heften 1 Thlr. 5 Sgr. Der erste bis siebente Jahrgang zusammen genommen wird um 5 Thlr. 16¾ Sgr. abgelassen, um die Anschaffung zu erleichtern.

Dörle, Pfarrer A., Die verborgene Zelle der Leiden, oder Kampf und Sieg der Tugend. Eine wahre Geschichte aus dem Mittelalter für die liebe Jugend und Jugendfreunde erzählt. 8. 1835. Druckvelinpap. 10 Sgr. 6 Pf. Mit einem Stahlstiche, brosch. 11 Sgr. 9 Pf.

Beleuchtung der Vorurtheile wider die katholische Kirche. Von einem protestantischen Laien. gr. 8. 1835. br. 1 Tlr. 13 Sg. 9 Pf.

Ackermann, F., Der Fall und die Erlösung, oder die Werke des Satans und die Macht der Kirche. gr. 8. 1835. brosch. 21 Sgr.

Bonald, H. von, Von den Strafgerichten Gottes über Frankreich. Aus dem Franz. übersetzt von B. F. Schär. gr. 8. 1835. brosch. 17 Sgr. 6 Pf.

Ulenberg, K., Trostbuch für Kranke und Sterbende. Nach dem gegenwärtigen Sprachgebrauche vollständig herausgegeben von M. Kaufmann. gr. 8. 1835. brosch. 15 Sgr. 9 Pf.

Beckers, D. H., Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode. 2 Hefte. gr. 8. 1835. brosch. 1 Thlr. 17 Sg. 3 Pf.